المذهب عند كنط

كتبه بالفرنسية : دكتور مراد وهبه
ترجمه إلى العربية : دكتور نظمي لوقا

١٩٧٩

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد القاهرة

دار وهــدان للطباعة والنشر
ت : ٩٠٥٠٣٦

كلمة المعرّب

هذه الترجمة العربية هدية وتقدير ومودة إلى مؤلف هذه الرسالة:

الأستاذ الدكتور مراد وهبه :

الأخ بالاختيار ، والزميل بالصدفة . .

والحق أنى وجدت قلبى ينفتح لهذا العالم المتوقد الحى حين لقيته سنة ١٩٥٩ ، وقد أصبح زميلى بالصدفة . أسرتنىَ فيه شمائل تحمست لها لأول وهلة حماسة زادت مع كل بارقة اكتشفها من ألمعيته . ثم أكبرت دأبه وتدقيقه وولاءه المحمود فى استتمام « المعجم الفلسفى » ونشره ، وهو الذى وضع أساسه أستاذنا الجليل وحبيبنا المبكى عليه يوسف كرم ، الحكيم محب الحكمة بكل معنى الكلمة ، فلم أكد أجد لحبى إياه وإعجابى به حدا . ثم قرأت بأخرة من الوقت رسالته الفرنسية المركزة هذه « المذهب عند كنط » ففتنتنى برشاقة عمارتها الفنية وعمقها ودقتها ووضوحها ، وأنا رجل شديد الافتتان بهذا الضرب من الجمال الفنى والفكرى خاصة ، فلم أملك نفسى من

العكوف على ترجمتها ، وأنا أجد لتقديمها إلى قراء العربية نشوة لاتستمد إلا من حب التوقد والألمعية أصدق الحب وأنقاه .

ولكنى لا أريد أن أخدع أخى بالاختيار وزميلى بالصدفة فى أمر هذا الحب . فمن ورائه سمة أعرفها فى نفسى جيداً : وهى حبى لنفسى وايثارها بخير الدنيا كله ، لا أريد أن يفوتنى منه شىء !

يقول المتنبى :

أرى كلنا يبغى الحيـــــاة لنفسه

حريصاً عليها ، مستهاماً بها صبّاً :

فحب الجبـــان النفس أورثه التقى ،

وحب الشجاع النفس أورثه الحربا !

ونقيس بقياسه فنقول :

وحب الكظيم النفس أورثه القــلى

وحب الحفى النفس أورثه الحبـــا !

وما أحسبنى إلا محباً لنفسى غاية الحب ، وكل لمحة ألمعية فى أحد – بعد زمانه ومكانه أو قرب – تتجاوب لها نفسى بالحبور العظيم الذى قد يصل إلى التوله ؛ فكأنى أعيش فى هؤلاء على

اختلافهم حيوات لا تحصى ! أعيش فيهم ، وإن لم أعش بهم !
ولعل ما يعيننى على هـذا أن الله أعفانى من ذلك الذى عبر عنه « البغدادى » بقوله :

— إن المعاصرة حجاب !

فما حجبت عنى المعاصرة — فيما أعلم — بارقة مضيئة أو جانباً مشرقاً فى أحد — مهما يكن موقفه منى — فإذا روحى تنتشى بما أشيم من ذلك وأجد فيه أنساً ومنفرجا وبراحا !

أعن سذاجة قلب حبى هؤلاء جميعا حتى كأننى طفل غرير يحسب كل امرأة فى الطريق أمه وكل رجل أباه ، ويخال الناس جميعاً ذويه الأقربين ؟

ربمـــا !

ولـكنى سعيد بذلك على كل حال .

ومن آيات فرط حبى لنفسى أنى إذا انتشيت بجميل وددت لو عمت النشوة به كل نفسى ، فتتضاعف بتلك النشوة الجمعية نشوتى الخاصة وتزكو وتربو أيما ارباء .

فالخير كله آثرت لنفسى إذن حين قمت بترجمة هـذه الرسالة

القيمة . والطير أوثر لنفسي إذ أقدمها إلى مؤلفها الألمعي هدية إعجاب صادق وحب مقيم . . وفاء ببعض ما أسدت قراءتها إلى نفسي من نشوة عقلية خالصة . . .

١٠ ش ابن سينا
مصر الجديدة

٥ من سبتمبر سنة ١٩٧٣

نظمي لوقا

إعلان من المعرّب

يعلن المعرب تنازله عن جميع حقوقه المادية عن هذه الترجمة العربية الخاصة بهذه الطبعة وكل طبعة مستقبلة بحيث تكون جميع حقوق الطبع خالصة لمؤلف الأصل الفرنسي الأستاذ الدكتور مراد وهبه يتصرف فيها كيف شاء .

أول أكتوبر ١٩٧٣ نظمى لوقا

وإعلان من المؤلف

ويعلن المؤلف أنه يوجه كل حصيلة مادية لهذه الترجمة العربية لإنشاء جائزة لطلاب وخريجى الفلسفة بالجامعات المصرية .

ويعرف المؤلف من أمر أخيه الأستاذ الدكتور نظمى لوقا أنه يسعده أعظم السعادة أن تكون هذه الجائزة تخليداً لاسم أستاذ جيلهما ، وقدوة دارسى الفلسفة ومحبيها فى كل جيل :

الأستاذ الجليل يوسف كرم

أول أكتوبر ١٩٧٣ مراد وهبه

مقدمة

منهج كنط

كل فلسفة تبدو لأول وهلة نسقا من الحلول المقترحة لمجموع من المشكلات . ولكن كثيراً ما قيل إنها في صميمها حل واحد لمشكلة واحدة ، وأن كل من نفذ إلى هذه المشكلة نفاذاً عميقاً تبين ذلك له .

ومن خلال التأثيرات الكثيرة التي تعرض لها كنط ، نجده قد انساق وراء مسألة أساسية ، مطلوب بالضرورة من سائر المسائل أن تخضع لها ، وهذه المسألة هي مدى إمكان الميتافيزيقا من حيث هي علم .

وماهو النقد ؟

إنه ليس « نقد الكتب والمذاهب » بل نقد لقدرة العقل بوجه عام بالنسبة لجميع المعارف التي يمكن أن يرقى إليها مستقلا عن كل

تجربة . فهو بالتالى حل مسألة إمكان أو استحالة الميتافيزيقا بوجه عام »[1]. ويقول فى مقدمة الطبعة الثانية من « نقد العقل الخالص » إن النقد هو الإعداد الذى لا غنى عنه لتقدم الميتافيزيقا المتينة من حيث هى علم[2] .

ويبدو أن كنط أولى اهتمامه بصفة خاصة نظرية المعرفة العلمية. وارتبطت عنايته على الأخص بالفيزياء ، وكتاباته الأولى من سنة ١٧٤٦ — إلى سنة ١٧٥٥ تنصب على أمور علمية .

ولكنه لايعتقد أن العلم محض تجميع وقائع . فليس ثمة علم صحيح مالم يكن ذا نسق ، ولا نسق مالم ترتبط الوقائع بحقائق ضرورية ، ذات أصل عقلى بالتالى ، بحيث يفسرها ويفسر بعضها بعضا ، وبعبارة أخرى يقتضى العلم نظاما ساميا يضم مبادىء المعرفة ، أى نسقا من الحقائق القبلية . وإنما تنشىء مثل هذه النسق الميتافيزيقا دون سواها ، فهى تفعل فعلها فى معانى الفهم الخالص ، التى تتجمع وتتجه كلها صوب الوحدة النسقية أو المذهبية .

ومن ثم نجد مطلب كنط ، وهو تحديد المبادىء الميتافيزيقية للمعرفة تحديدا مذهبيا أو نسقيا .

إن الفكر يبدأ المعرفة بالتحليل وينتهي بالتركيب . وهو حين يحلل يلتزم بالعثور على العناصر البسيطة . وحين يركب يلتزم بالعثور على كل مطلق ، أى « فكرة » .

إذن فالبسيط والكل ، المعنى المجرد والفكرة ، هما الطرفان لنشاط الفكر من المبدأ إلى المنتهى .

ولابد من منهج حين نتصدى لمشكلة ما .

فما هو هذا المنهج ؟

وما نود أن نعرضه فى هذه الدراسة هو الكل ، أى الفكرة . ولكى نعرف منهج كنط ينبغى أن نعرض موضوع دراسة كنط لأن مسألة المنهج مرتبطة بمسألة الموضوع .

وقد توصل كنط إلى ذلك الكشف الهام : أنه لايكفى لمعنى ما أن يكون من معطيات الفكر القبلية كى يكون صحيحا موضوعيا . فالنطق حين تغرر به هذه القدرة على معرفة حقيقية قبلية ينجرف — من غير فطنة — إلى تقريرات من نوع آخر تماما ، فيضيف قبليا إلى المعانى المجردة المعطاة أفكاراً غريبة بالكلية ،

من غير أن يدرى كيف وصل إلى ذلك. ومن ثم لا يكفى تحليل معطيات الفكر ، بل ينبغى نقدها .

إذن ينبغى أن نطلب إلى العقل أن « يتناول من جديد أشق المهام ، ألا وهى معرفة نفسه وإقامة محكمة تؤيد دعاواه المشروعة ، وبذلك ترفض كل الدعاوى التى لا أساس لها ، لا بقرار تعسفى تحكمى بل باسم قوانينه (قوانين العقل) الأبدية الثابتة . أى — فى كلمة واحدة — أن ينقد العقل الخالص نفسه »[٣].

وينجم عن هذا أن موضوع الفلسفة — فى رأى كنط — ليس البحث عما إذا كان الواقع ، الذى ندركه بما لدينا من قوى عارفة ، موجود فى ذاته أم وجوده إنما هو بالنسبة لنا فحسب ، بل موضوعها هو أولا المعرفة لا الموجود .

وكانت الفلسفة القديمة تبحث عن الذات من جهة الموضوع . فكانت الذات عندئذ يتم السعى إلى اكتشافها فى العالم . وقامت المسيحية بتخفيض قيمة العالم ، وأقنعت الإنسان أن نفسه وحدها هى التى تحمل العلامة الإلهية . وأنها وحدها الروحانية حقاً . وبهذا تتراءى فلسفات ديكارت وبيركلى وكنط فى صورة العودة إلى الذات ، وهكذا صارت المعرفة صادرة عن الذات .

إذن فنهج كنط ليس منهجاً أنطولوجياً .

ولكن منهجه أيضاً ليس سيكولوجيا . فطلب كنط ليس ملاحظة النفس الإنسانية ، فهو يصف لنا كيف يصوغ الفكر الأفكار ويكونها ، على نحو ماوصف ذلك لنا جون لوك . فهذا عمل وصفي لا يتكفل بحل مشكلة قيمة المعرفة ، لأن التحليل السيكولوجي يقودنا ، منطقياً ، إلى القول بأن « موضعة » الظواهر بواسطة المقولات إنما هي — بالنسبة لي — ضرورة ذاتية . وهذا وحده لاغناء فيه ، لأنني عندئذ لاأستطيع أن أقول إن الأثر مرتبط بالعلة ارتباطاً ضرورياً . فيجب إحلال « الاستنباط الترنسندنتالي محل التحليل السيكولوجي كي نجد القنطرة التي تجوز بنا مما هو ذاتي إلى ماهو موضوعي . وفي بداية « الاستنباط الترنسندنتالي » نص يبرر به كنط نفسه هذا التأدي أو العبور « إن جميع الظواهر تتفق بالضرورة مع ذلك الشرط الصوري للحساسية ، لأن الظواهر لايمكن أن تبدو ، أي لا يمكن أن تكون مدركة ومعطاة تجريبياً ، إلا بهذا الشرط الصوري »(٤).

وفضلا عن هذا ، فإن كنط لايؤسس مذهبه على التفرقة السيكولوجية التقليدية ، بين العقل والحساسية والإرادة . وإن لم يكن

ثمة شك فى أن كنط يبدأ منطلقه من التمييز بين الحساسية والفهم. ولكن هذين معنيان مجردان سيكولوجيان تحولا إلى معنيين مجردين ميتافيزيقيين. فهما قوتان لا عمل لهما إلا معرفة الأشياء من غير شائبة من العامل السيكولوجى، أو لعل الأوفق أن نقول من غير شائبة من عامل ذاتى.

فما هو هذا المنهج إذن ؟

يقول بوترو إن المنهج الكنطى منهج تحليل ميتافيزيقى(٥). والتحليل الميتافيزيقى يفك المعطيات إلى عناصرها البسيطة وعندها يتوقف التحليل. ويبدأ كنط بتحليل المعطيات. ويميز تحليله بين عنصرين : مادة وصورة، حساسية وفهم.

ولكن التحليل وحده لا يكفى، بل يجب تفسير القيمة الموضوعية للمعانى المجردة قبليا، وتحديدها قبليا كذلك. وهذه « ضرورة لامناص منها . . قبل أن نقدم على خطوة واحدة فى مجال العقل الخالص. وإلا مضينا كالعميان، وبعد أن نتخبط هنا وهناك، ننتهى حيث ابتدأنا من الجهالة »(٦) فأهم ما يجب أن نعنى به هو معرفة الحد (الذى يمكن أن تبلغه المعرفة) كى نضىء الطريق أمام العقل ونصونه من أى خطأ.

ولكن ماذا فعل كنط كى يصل إلى هذا الفرض ؟

لقد فعل كنط عين مافعله أصحاب الرياضة وأصحاب الفيزياء . يقول كنط « لقد كان موضع القبول حتى الآن أن جميع المعارف ينبغى أن تقتفى أثر الأشياء ولكن فى هذا الفرض جميع جهودنا ، لإقامة حكم قبلى إزاء هذه الأشياء يوسع معارفنا ، لم تفز بطائل . فلنبحث إذن عن مرة واحدة هل ترانا نكون أسعد حظا فى مشكلات الميتافيزيقا لو أننا افترضنا أن الأشياء هى التى تقتفى أثر معرفتنا وهو مايوافق على وجه أفضل مانود تفسيره ، أعنى أنه يتفق وإمكان معرفة قبلية لهذه الأشياء تقيم شيئاً ما بإزائها قبل أن تصبح معطاة لنا . والشأن فى هذا شبيه بالفكرة التى تصورها كورنيك. فعندما تبين له عجزه عن تفسير حركات النجوم التى تدور حول المشاهد ، بحث هل ترى يكون من الأفضل أن يفترض أن المشاهد هو الذى يدور ، وأن النجوم مستقرة ساكنة »(٧) .

ونظراً إلى الطريقة التى نشأت بها الرياضة والفيزياء من حيث هما علمان على يد طاليس وعلى يد جاليليو وتوريتشيللى ، استنتج كنط أن الاتفاق بين الفكر والأشياء لا يفسر هكذا إذا اعتبرنا

أن الأشياء هى التى يقتفى الفكر أثرها أو يرتب أمره بمقتضاها ، بل على العكس من ذلك ، لا يمكن تصور هذا الاتفاق إلا إذا اعتبرنا أن الأشياء هى التى تقتفى أثر الفكر أو تترتب بمقتضاه[٨].

ولكن هذه الصيغ ينبغى ألا تؤدى إلى أن نعد الذات صورة مجردة ، أو قالبا محضا تكتسب الأشياء قسماته كى تندمج فيه وتتخذ صورته ، أو بمثابة مشاهد يرى العالم من خلال عدسة ملونة بحيث تتأثر جميع الأشياء بلون هذه العدسة أو الزجاجة . فهذا التصور ليس صحيحا إلا بمقدار ماينعت لحظة الإبتداء فى تلك العملية التى تمتد إلى أبعد من هذا بكثير ، أى المرحلة الأولى من نمو المعرفة ، وهى موقف مؤقت لا مفر من تجاوزه .

يجب حقاً أن نتلقى كى ننشىء ونسجل كى نتوسع ونفيض . ولكن الأمر لا يقف عند هذا التسجيل وهذا التقبل السلبى ، وإنما هو فى الحقيقة الإستجابة والرد والإنشاء الناشط البناء . ولذا يبدأ كنط بتحليل المعانى المجردة . وهذا التحليل إنما هو تفسير لإمكان قيام المعانى المجردة القبلية . بيد أن هذا لا يكفى ، إذ يجب ان نعرف « طريقتنا فى معرفة الأشياء (الموضوعات) ، من حيث أن هذا ممكن قبلياً »[٩] وهذا ما يمكن أن يسمى منهج التحليل الصورى .

إن مفهوم الترنسندنتالية أقوى وأدق من مفهوم الميتافيزيقا ، لأن الأولى (الترنسندنتالية) مفتاح للأخرى (الميتافيزيقا) .وبدون الترنسندنتالية تظل الكنطية غير مفهومة . وأول مايجب العناية به ألا نقبل أى مفهوم يحتوى على أى عنصر تجريبي. ولذا يمكن القول أن فكرة الترنسندنتالية مرتبطة — وإن كان معناها ليس واحداً على الدوام تماماً — بفكرة القبلية . والترنسندنتالى هو الذى يتيح للذات العارفة أن تحدد الموضوع قبلياً .

إذن تحويل التحليل الكنطى إلى تحليل منطقى خطأ . فبدهى أنه من طراز آخر . أجل إنه مما لا شك فيه أن المنطق الخالص لا يشغل نفسه إلا بالمبادىء القبلية ، ويغض الطرف «عن كل محتوى المعرفة ، أى عن كل علاقة للمعرفة بالموضوع ، لا يتصدى إلى الصورة المنطقية للمعارف فى علاقتها فيما بينها ، أى لصورة التفكير بوجه عام»[١٠]. « فلا يعنيه أن تكون للامتثالات أصول قبلية فينا ، أو أن تكون معطيات تجريبية . فالمنطق العام يشتغل لحسب بالصورة التى يمكن أن يقدمها الفهم » بيد أن منطقاً كهذا لا يكفى ، لأن المعرفة فى الواقع يمكن أن تطابق الصورة المنطقية من غير أن تكون هناك أدنى ضرورة تحتم مطابقتها للموضوع . ومن ثم الحاجة إلى

منطق آخر ، أو بعبارة أصح إلى تحليل آخر يصلح محكا لا كتشاف «الخطأ الذى لا يصيب الصورة فحسب ، بل ويصيب المحتوى أيضاً»[١١]. وهذا التحليل هو التحليل الترنسندنتالى لا تحليل المنطق الصورى. وفضلا عن هذا فإن لفظ ترنسندنتالى لا يطابق كل معرفة قبلية بل تلك فقط التى نعرف بها أن تمثلات معينة (حدوس ومعان مجردة) ليست مطبقة أو ممكنة إلا قبلياً ، وكيف هى قبلية»[١٢]. فمعرفة الأصل غير التجريبى للتمثل وللطريقة التى يمكن بها أن يتعلق قبليا بموضوعات التجربة هى التى تستحق وحدها وصف الترنسندنتالية.

وهذا المنهج فى التحليل الترنسندنتالى على كل حال قاد كنط إلى تقديم عناصر المعرفة الكلية والضرورية وهى : صورتا الحدس الحسى الخالصتان — أى المكان والزمان — ومعانى الفهم المجردة — وهى المقولات — ومعانى النطق المجردة — وهى الأفكار.

فينبغى أن يبدأ بحثنا بعرض الصورتين الخالصتين للحس ، والمقولات ، كى نفسر طبيعة الأفكار ومكانتها الأبستمولوجية ودورها .

الباب الأول
التنظيم الصوري للمذهب

الفصل الأول

الحــــدوس والمقــولات

يفبغى لجميع الظواهر — كى تغدو مادة للمعرفة الموضوعية — أن تكون ممكنة الإدراك حسيا ، أى مرتبطة بوحدة الوعى .

وارتباط أشتات من الظواهر بوحدة واحدة هو « تركيب الظواهر ». فكل تركيب يفترض سلفا مبدأ تركيبياً، قاعدة مسبقة، أو بعبارة أخرى شرطا قبليا يجعل هذا التركيب ممكناً .

ويعنى كنط بالتركيب . بأوسع معنى لهذا اللفظ ، الفعل الذى به تضاف امتثالات شتى بعضها إلى بعض وتتوحد أشتاتها فى معرفة واحدة . ويكون هذا التركيب خالصاً عندما تكون هذه الأشتات غير معطاة تجريبياً ، بل قبلياً .(١٣) فالتركيب الخالص ممثلا بوجه عام يعطينا المعنى المجرد الخالص للفهم (١٤).

إذن فالمعرفة تفترض عنصرين : المعنى المجرد الذى به نفكر فى الموضوع بوجه عام ، والحدس الذى به يكون هذا الموضوع معطى لنا. وما لم يوجد الحدس المعطى المقابل لهذا المعنى المجرد ، لصار هذا المعنى

المجرد فكرة من حيث الشكل ، ولكنها بغير موضوع . وما من معرفة بشيء يمكن أن تتسنى لنا بواسطته . بل إن المعنى المجرد فى هذه الحالة لا ينطبق فى الواقع على شيء.(١٥)

وبالقطع ، لا يمكن للحدس فى حد ذاته أن يعطينا معرفة من أى نوع . فهو يستلزم المعنى المجرد بوصفه المكمل الضرورى له . فالحدس لا يتيح الوصول إلى الموضوع المعطى ، ولكن الموضوع المعطى لا يستطيع أن يغدو بالنسبة لى موضوع معرفة بدون وساطة المعنى المجرد .

فكل حدس بالنسبة لنا فهو حسى . والحدس الحسى إما خالص وإما تجريبى . والخالص يتسم بغياب الانطباعات . والتجريبى يتسم ، على العكس ، بمجموع من الانطباعات تكشف لنا عن الوجود أو الحضور الواقعى للموضوع . وأولهما (الخالص) هو الأهم ، وهو ينحل إلى عنصرى المكان والزمان(١٦) . والسبب فى هذا واضح ، لأن هذين يمنيان طريقتنا فى معرفة الأشياء بما هى ظواهر . فهما إذن لا يضمان إلا علاقة موضوع بذات ، لا ما يتعلق حقاً بالموضوع فى ذاته .

والمكان والزمان ليسا انطباعين . وتحويلهما إلى انطباعين

يجعل منهما حقيقتين واقعتين لا يمكننا معرفتهما إلا بعديا ، مما يجعل ضرورة وكلية العلم الرياضى والفريائى غير مفهومتين . إذ كيف يمكننى أن أفكر أو أعقل هذه الضرورة وهذه الكلية — وهما سمتا العلم — إن كنت لا أعرف المكان والزمان إلا بانطباعهما فى ؟

ثم ينبغى ألا يغرب عن بالنا أنه لو كانت كل معرفة بعدية لما كانت إلا خليطاً هيوليا من الإنطباعات ينقضى ويتعاقب بدون شكل معين إطلاقاً . فالحسى ليس منظماً ، بل هيولى مختلط غامض . فلا يمكن من غير المكانى وغير الزمانى أن يخرج المكان والزمان .

ولكنهما أيضاً ليسا معنيين مجردين . فما للمعنى المجرد ما لم يكن تمثلا عاماً ، أى تمثلا يمكن أن تتعلق به أو تندرج تحته أشياء محسوسة كثيرة العدد ؟ والمكان والزمان ليسا تعميمين ، بما أن الزمان لا يمكن تصوره إلا من حيث هو جزء (آن) من زمن واحد متصل فى مجموعه ، والأمكنة لا يمكن تصورها إلا من حيث هى أجزاء من مكان واحد متصل .

وبما أنهما ليسا انطباعين ولا معنيين مجردين ، فهما حدسان

حسيان خالصان ، أى صورتان قبليتان للحساسية .

ولكن ما هو معنى لفظ الحدس الحسى الخالص ؟ إن هذا الحدس يعنى لدى كنط أنه حدس مستمد وليس حدساً منشئاً ، فهو بالتالى ليس عقلياً ، كذلك الحدس الذى يبدو أنه لا يخص إلا الوجود الأسمى ولا يخص موجوداً يعتمد على الموضوع (١٧) من حيث أن ذلك النوع من الحدس (الذى يخص الوجود الاسمى) يخلق الموضوعات التى يحدسها . إذن فالخلق والمعرفة الحدسية متآنيان متلازمان بالإطلاق فى الله ، بمعنى أن الله على اتصال مباشر بموضوعه . لأن الأول (الله) هو منشىء الثانى (الموضوع) أى خالقه . أما الإنسان فهو على اتصال بموضوع معطى له وهذا الموضوع يصب فى الإطارات التى يقدمها الإنسان (لأنه يحملها فى ذاته) . (١٨)

وهذا بمثابة القول أن جميع حدوسنا ليست سوى امتثالات للظواهر وأن الأشياء التى ندركها ليست فى ذاتها كما ندركها . إذن ، لو أننا غضضنا النظر عن ذاتنا ، لتبخرت كل الموضوعات التى فى المكان والزمان ، بل ولتلاشى المكان والزمان ذاتهما ، لأنه ما من شىء من هذا كله ، من حيث هو ظاهرة ، يمكن أن يوجد فى ذاته ،

بل يوجد فينا فحسب . أما طبيعة الموضوعات في ذاتها ومستقلة عن حساسيتنا ، فتظل مجهولة لنا بالكلية . فنحن لا نعرف شيئاً عن هذه الموضوعات إلا على وجه إدراكنا إياها . وحتى لو أمكننا أن نمضي بحدسنا إلى أعلى درجاته من الوضوح ، فلن يسعنا أن نخطو خطوة واحدة تتجاوز ذلك المدى صوب معرفة طبيعة الأشياء من حيث هي .[١٩]

وقد قلنا آنفاً ان المكان والزمان صورتان خالصتان . فالحس هو المادة العامة ، وهو العنصر الذي تستمد منه معرفتنا كونها معرفة بعدية . فالإحساس إذن معطى ، أي تسجيل شيء ما ، فهو حالة أولى لا يمكن النظر اليها الا باعتبارها طبيعة ، أو حادث يحيلنا بالضرورة إلى طابع طبعها ، أو محدث أحدثه ، أو إلى منشيء أنشأه ، أي إلى مقولة الفهم .

فما هو الفهم وما هي المقولة ؟

الفهم « قوة معرفة غير حسية »[٢٠] وبما أننا لا نستطيع أن يكون لنا أي حدس خارج الحساسية ، فالفهم إذن ليس قوة حدس . ومعرفة الفهم إذن معرفة بواسطة المعنى المجرد ، أي أنها استدلالية .

إن الحدوس قائمة على انفعالات ، أما المعانى المجردة فتفترض وظائف . والوظيفة وحدة الفعل الذى قوامه توحيد امتثالات شتى تحت امتثال مشترك . اذن فالمعانى المجردة تقوم على تلقائية التفكير كما أن الحدوس المحسوسة تقوم على تلقى الانطباعات .(٢١)

ولكن تلقائية تفكيرنا تحتم فحص هذا الشتات من الانطباعات أولا ، وجمعها ، وربطها على نحو ما لكى تصنع منها معرفة . ويسمى هذا الفعل تركيباً . ولا شك فى أن تركيب الأشتات ينتج أولا معرفة قد تكون فى مبدأ الأمر غفلا وغامضة . فالتركيب اذن ليس فى الموضوعات ولا يمكن أن يكون فى الإدراك الحسى ثم بعد ذلك فى الفهم .

ولكن التركيب مرحلة أو وجه من وجوه العملية التى تنشىء بها الذات الموضوع . وتوفر الحدس الخالص والتركيب الخالص لا يكفى لقيام المعرفة . والمعنى المجرد هو الذى يعطى لهذا التركيب الخالص الوحدة ، وهو الشىء الثالث الضرورى لمعرفة الموضوع ، وهذا الشىء الثالث قائم على الفهم .

إذن ففى حين يخضع كل ماتحتويه الحساسية من أشتات للشرطين الصوريين وهما المكان والزمان ، يخضع كل ما فى الحدس من

أشتات لشروط التركيب الخالص والمقولات . وبغير هذا فى الواقع لا يمكن معرفة شيء ما دامت الامتثالات المعطاة غير مترابطة إطلاقاً .

ولكن ما هى طبيعة المقولات ؟

إن المقولات معان مجردة تفرض قبليا على الظواهر قوانين ، وبالتالى تفرضها على الطبيعة بما هى مجموع الظواهر كافة .

وها هنا صعوبة : فكيف تلتزم الطبيعة بالمقولات أو تتكيف بها ، مع أن المقولات غير مستمدة من الطبيعة ؟ إلا أن التوافق الضرورى بين قوانين ظواهر الطبيعة وبين الفهم ليس بأعجب من التوافق بين هذه الظواهر نفسها وبين الصورة القبلية للحدس الحسى. والواقع أن القوانين لا توجد فى الظواهر أنفسها ولا فى حد ذاتها ، فكل إدراك حسى ممكن يتوقف على التركيب التجربى ، الذى يتوقف على التركيب الترنسندنتالى ، وبالتالى على المقولات . إذن فجميع ظواهر الطبيعة يجب أن تخضع — من حيث علاقتها — للمقولات وللطبيعة من حيث أن الطبيعة بما هى طبيعة على العموم تتوقف على هذه المقولات مثلما تتوقف على الأساس المنشىء لها أصلا .[٢٢]

وأهم ما ينتج عن هذا كله أن التلقائية يجب أن تطعم بالتقبلية كي تضحى المعرفة ممكنة . أي أن الحساسية والفهم لا يسعهما أن يحددا الموضوع إلا باتحادهما . أما إن فصلناهما صارت لدينا حدوس بدون معان مجردة أو معان مجردة بدون حدوس وتكون لدينا في الحالتين إمتثالات لا يمكننا أن نعزوها إلى أي موضـــوع محدد . (٢٣)

ولما كانت كل حدوسنا حسية ، ففكرة أي موضوع عموما لا يمكن أن تغدو فينا معرفة عن طريق معنى مجرد إلا بمقدار ارتباط هذا المعنى المجرد بموضوعات الحس . والمقولات لا تمدنا إذن بأي معرفة عن الأشياء بطريق الحدس إلا بمقدار ماهي مطبقة على الحدس التجريبي . فليست للمقولات إذن استعمالات في معرفة الأشياء إلا من حيث أن هذه الأشياء موضوعات لتجربة ممكنة . (٢٤)

وهذه القضية الأخيرة على درجة كبيرة من الأهمية لأنها تعين حدود استعمال معاني الفهم المجردة الخالصة بالنسبة للأشياء في حين أن المكان والزمان اللذين بهما تعطى لنا الموضوعات لاقيمة لهما إلا بالنسبة لموضوعات الحس ، وبالتالي فهما وراء هذه الحدود لا يمثلان شيئا على الاطلاق . ومعاني الفهم المجردة الخالصة أيضاً لا تفيدنا بشيء في

مد للمعرفة فيما وراء حدسنا الحسى ، لأنها لاتغدو إلا معانى مجردة خاوية من الموضوعات ، عارية عن كل حقيقة واقعية ، لأنه ليس لدينا أى حدس يمكننا أن نطبق عليه هذه المقولات . فحدسنا الحسى والتجريبى هو القادر وحده أن يمنحها المعنى والتطبيق .(٢٥)

وهذا العرض لايسمح لنا أن ننشىء مجالا جديدا للموضوعات خارج تلك الموضوعات التى تمثل لدينا فى صورة ظواهر . إذن فالموضوع لايمكن أن يقدم لمعنى مجرد إلا عن طريق الحدس . وبعبارات أخرى ، كى نعطى المعنى المجرد مغزى ، وكى يغدو معنى مجردا لموضوع بدلا من بقائه صورة منطقية خاوية ، ينبغى أن « نحسه » .(٢٦) والواقع أننا لانستطيع تعريف أى مقولة منها بمفردها من غير أن نوحدها تحت شروط الحساسية . فإذا نزعت هذه الشروط لم تعد للمقولة ذات معنى ، ولم تبق لها صلة بموضوع .

فلا المعنى المجرد للكمية لايمكننا تعريفه إلا على هذا النحو : الكمية هى تحديد شىء تحديداً يسمح لنا بتصور كم من الوحدات يحتوى هذا الشىء .

ولكن هذا القدر من الوحدات قائم على التكرار المتلاحق ، وبالتالى فهو قائم على الزمان . وللمعنى المجرد للعلة معناه أن هناك

شيئا يمكن أن نتأدى منه إلى وجود شيء آخر ، ولكن المعنى المجرد خال من التعيين الذي يسمح له بالانطباق على شيء ما . فهذا هو دور الحدس التجريبي[٢٧] .

ويترتب على هذا أن المقولة إذا انعزلت عن كل حساسية لا تكفي أيضا لتكوين أي حكم تركيبي قبلي ، أي أنه خارج مجال التجربة الممكنة لا يمكن أن يوجد حكم تركيبي قبلي .

إذن فالمقولات ليس من حقها أن تمتد إلى ماوراء جميع موضوعات الحواس ، وهذا لا يتيح لنا أن نعرف الشيء في ذاته . وينبغي أن نعني بالشيء في ذاته موضوعا لاأستطيع أن أعرفه إلا بشرط أن تكون لدي وسيلة لحدس موافقة له(وهو الحدس المنشيء أو الخالق) .

ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن الشيء في ذاته[١٨] ليس موجودا منفصلا عن امتثال الذات . فالشيء في ذاته هو الموضوع بعينه من حيث هو معطى للفهم لا للحواس . فعندما يقول كنط إذن أن الحواس تمثل لنا الموضوعات كما تبدو ، والفهم يمثلها لنا كما هي ، فهذا القول لا يعني ضربين مختلفين من الموضوعات بل نمطين مختلفين من معرفة الموضوع الواحد . ويكتب كنط في مقدمة الطبعة الثانية من

نقد العقل الخالص : « مالم يخطىء النقد فى تعريفنا كيف نتناول الموضوع باعتبارين مختلفين ، من حيث هو ظاهرة ومن حيث هو شىء فى ذاته »[٢٩] ويكتب أيضاً : « إن الفرق لايمتد فقط إلى الصورة المنطقية للمعرفة الغامضة أو الواضحة للشىء الواحد ، بل يمتد إلى النحو الذى يمكن أن تكون به الموضوعات معطاة لنا . . . والذى به يتميز بعضها عن بعض »[٣٠]

ومهما يكن من شىء ، فما لم تكن لدينا القدرة على تصور الشىء فى ذاته ، فما معنى التأكيد الذى « لامناص منه » بوجود شىء كهذا ؟

لهذا التأكيد معنى متواضع : إنه يعنى تحديد المعرفة ، لأنه بذلك يحرم علينا رفع الظاهرة إلى مرتبة المطلق ، أو الشىء فى ذاته . إذن فالشىء فى ذاته معنى مجرد تحديدى لا يعرف إلا باستبعاد الشروط الخاصة بالظواهر ، فهو لهذا معنى مجرد احتمالى[٣١] ، أى أنه معنى مجرد يمكن تحويله إلى مصادرة ولا ينطوى على تناقض فى نفس الوقت . ويترتب على هذا أن الفهم يمكن أن يمتد إلى ماوراء مجال التجربة ، ولكنه إمتداد إحتمالى وليس خبرياً .

ويعلق كنط أهمية كبيرة على هذه النتيجة ، لأنها تترك الباب

مفتوحا . وهذا هو السبب فى أن التحديد (أو التعيين) الذى ينقص النومين (الشىء فى ذاته) فى مستوى العقل النظرى يمكن أن يتوفر له فى مستوى آخر ؛ هو مستوى العقل العملى مثلا ، « هنا بالفعل ينفتح أمامنا مجال آخر تماما ، ينفتح عالم يمكن تصوره على نحو ما فى الفكر ، بحيث يشغل فهمنا بما لا يقل من الجدية عن الآخر ، بل وعلى نحو أنبل منه بكثير » .[٣٢] إذن : « فالاراده عينها يمكن تصورها بغير تناقض ، على أنها من جهة خاضعة بالضرورة من الناحية الظاهرية للقانون الفيزيائى ، أى أنها غير حرة ؛ ومن جهة أخرى يمكن تصورها على أنها من الأشياء فى ذاتها لا تخضع لذلك القانون الفيزيائى فهى بالتالى حرة »[٣١] .

ومهما يكن من شىء ، يتبين من كل ما تقدم أن الفهم هو قوة رد المتباين فى الحدس التجريبى إلى الوحدة ، عن طريق قواعد معينة. بيد أن هذه الوحدة نسبية وليست مطلقة . وهى وحدة العلم ، لأنها من جهة مجرد عمل من أعمال التمحيص والتعميم ، ومن جهة أخرى كل علم له قاعدته الأساسية أو معياره . « فالرياضة لها معيارها فى ذاتها والتاريخ والتيولوجيا يجدان معاييرهما فى الكتب الدنيوية أو

المقدسة ، والعلم يجد معياره فى الطبيعة ، والطب يجده فى الرياضة وفى التجربة .» [٣٤]

ويترتب على هذا أن العلوم لم تملأ الفكر بعد ، وهناك دائما حيز محدد المعالم للعقل الخالص . وهذا الحيز يتطلب شيئا يرضيه « من غير أن يحركه إلى خدمة أغراض أخرى . » [٣٥] فعلى أرض الميتافيزيقا إذن تتلاقى كل المعارف الأخرى بل كل الغايات الأخرى وتتحد فى كل يجمعها فى نسق مطلق . ألسنا نستطيع إذن أن نمد هذه الوحدة بتكثيرها حتى نصل إلى المطلق ، كى نقفل الدائرة ؟

الفصل الثاني

المنطق

تنتهي مهمة الفهم عند تركيبات الظواهر ، فلا يتجاوز هذه التركيبات . أما النطق فيمضي إلى مدى أبعد . ففي حين يقتصر الفهم على تجميع الظواهر تحت الوحدة التي تنطوي عليها القواعد المجردة نجد النطق يوحد هذه القواعد نفسها — قواعد الفهم — تحت لواء المبادىء .[٣٦]

فهاتان القوتان (الفهم والنطق) تدخلان الوحدة على التباين ، بيد أن إحداهما تعمل عملها في الظواهر ولا تمضي إلى أبعد من الوحدة المتكثرة للموضوعات التجريبية . أما الأخرى فتعمل عملها في المعارف التي تم تكوينها عن طريق الفهم وتجتهد في إدخال وحدة من نوع أرقى على هذه المعارف . وما النمط المثالي لهذه الوحدة العليا إلا الوحدة المطلقة .[٣٧]

إذاً فالنطق هو المهيمن في سلم الوظائف الذي يوصل إلى المعرفة المتسقة ، لأنه يحتل من هذا السلم درجته العليا[٣٨] . فالحساسية في

أسفل درجة من السلم ، والنطق فى الدرجة العليا ، والفهم فى درجة وسط بينهما .

وهذا السلم المتدرج نفسه يتحدد بالعلاقة بين قدرة المعرفة والموضوع المراد معرفته : فالحساسية تتيح الاتصال المباشر بالموضوع والفهم يبتعد عنه لأن المعنى المجرد ينبثق من نشاط الأنا الترنسندنتالى ولكن لامغزى لهذا المعنى المجرد إلا من حيث اتصاله وانطباقه على تجربة حسية . فالمعانى المجردة « مفاتيح للتجارب الممكنة »(٣٩)

أما النطق فأعلى من ذلك المستوى ، لأنه لايتصل مباشرة على الاطلاق بالتجربة ، بل يتصل بالفهم ، ومعارفه المتباينة ، بواسطة مبادىء معينة .

وماممنى « معرفة بواسطة المبادىء » ؟ إنها معرفة أتعرف فيها على الجزئى فى الفردى بواسطة معان مجردة (٤٠) وبعبارة أخرى إنه استخلاص معارف من معارف أخرى بطريق الاستدلال .

وثمة استدلالات مباشرة ، وهى التى يسميها المناطقة « العكس المستوى » أى أن الحكم الثانى وهو النتيجة مستنبط من الحكم الأول بدون واسطة ، أى بدون فكرة ثالثة ، فيقال عن النتيجة إنها مباشرة أو « نتيجة من صنع الفهم »(٤١) على حد تعبير كنط .

والاستدلالات الحقيقية إنما هى براهين تفترض دائما توسط قضية بين المبدأ والنتيجة ، أو إن شئت قل : إنها استدلالات يمكن ردها إلى شكل القياس ، والقضية الكبرى فى هذا القياس عبارة عن قاعدة عامة .

ولكن هذه القضية الكبرى نفسها — وهى التى تهيمن من جهة على كثرة من المعانى المجردة المفردة تطويها داخل وحدتها — يمكن أيضاً من جهة أخرى أن ترتبط على صورة نتيجة بمبادىء أعلى وأعم . أى أن الشروط التى تعبر عنها بما أنها ليست أخيرة فى نوعها ولا غير مشروطة ، فإنها تظل متوقفة على سلسلة أخرى ، توغل فى البعد حلقة وراء حلقة ، بحيث أن حدها النظرى لا يمكن إلا أن يكون شرطا أقصى بالاطلاق ومستقلا تمام الاستقلال ، وبهذا نرى إذن أن المبدأ الخاص بالنطق على العموم فى استخدامه هو العثور لمعرفة الفهم المشروطة على العنصر غير المشروط الذى يجب أن يتم لها الوحدة »[٤١] : وهذا العنصر غير المشروط الذى يبحث عنه النطق أعلى من أن يتسنى للتجربة الممكنة أن تعطيه . فهو إذن عنصر منشأ وليس معطى . وهو يمثل معرفة لا يمكن أن تكون مكافئة لأى تجربة ممكنة . ويترتب على هذا أن النطق لا علاقة

مباشرة له إطلاقا مع الموضوعات أو الحدس الذى لدينا عن الموضوعات وإنما علاقته المباشرة بالفهم وأحكامه ، وهذه الأحكام هى التى تنطبق مباشرة على الحواس وحدسها لتحديد الموضوع »(٤٣)

وبفضل هذه الحركة التراجعية ، التى تصعد النطق من شروط إلى شروط ، نحو الشروط القصوى بالإطلاق ، يتخذ مجموع المعارف البشرية صورة نسق يزداد ترابطه وثاقة وإحكاما .

ولكن ما البرهان فى جوهره الصميم ؟ إننى فى كل برهان أتصور أولا قاعدة (المقدمة الكبرى) بواسطة الفهم . ثم أخضع معرفة ما لشرط القاعدة (المقدمة الصغرى) بواسطة المخيلة . وأخيرا أحدد معرفتى بواسطة محمول القاعدة (النتيجة) وبالتالى قبليا عن طريق النطق(٤٤) . فلنقل مثلا هذا البرهان : كل البشر فانون . سقراط بشر . إذن سقراط فان .. فلشرط الفناء ، الذى هو البشرية أخضع هذه المعرفة بأن سقراط بشر . العلاقة التى تمثلها القضية الصغرى بوصفها قاعدة ، بين المعرفة وشروطها تنشىء أنواعا متباينة من البراهين .

ولما كان كنط قد وجد مصدر المقولات فى الوظائف الأربع لكل أحكام الفهم ، فمن الطبيعى أن ينشد مصدر العناصر غير المشروطة فى ضروب البرهان الثلاثة ، ألا وهى الاستدلال الحملى ، والشرطى المتصل ، والشرطى المنفصل[٤٥] .

وصيغة البرهان الحملى : ا هى ب .

وصيغة البرهان الشرطى المتصل : إذا كانت ا ، فإنها ب .

وصيغة البرهان الشرطى المنفصل : ا إما ب أو حـ أو ء .

ولننظر أولا فى البرهان الحملى : إن النطق من خلال الموضوعات والمحمولات ينبغى أن يميل نحو مبدأ أول لا يمكن للموضوع المنطق فيه أن يكون بأى حال من الأحوال قائماً بعمل المحمول فى حكم آخر .. فغير المشروط فى الأحكام الحملية إنما هو « وحــدة الموضوع وحدة مطلقة » أى أنه فكرة النفس ، هذا هو موضوع السيكولوجيا .

وفى البرهان الشرطى المتصل كل قضية كبرى شرطية تعبر عن توقف مشروط على شرط : إذا كانت ا ، كانت ب . فالبرهان الشرطى المتصل يميل نحو (يتجه صوب) غير مشروط يؤكد

« الوحدة المطلقة لسلسلة الشروط فى الظاهر » أى فكرة العالم ، وهذا هو موضوع الكسمولوجيا .

ويبقى البرهان الشرطى المنفصل (ا — إما ب أو ح أو د) وكل علاقة منفصلة تدل على جهد لتجميع كثرة تحت وحدة . والحد المثالى لمثل هذا الجهد يسمح باستغراق مجموع الموضوعات الجزئية التى يمكن أن يتوزع فيها انفصاليا معنى الموضوع بوجه عام . والبراهين الشرطية المنفصلة تقودنا إذن إلى أن نتمثل « الوحدة المطلقة لشرط جميع موضوعات التفكير بوجه عام » أى فكرة الله ، وهذا هو موضوع الثيولوجيا .

ونلاحظ هنا أن هذا الاستنباط للأفكار مطابق لأقسام المذهب الأخرى ، لأن موضوع النطق ليس الموجود ، بل معارف الفهم من حيث أنها ينبغى أن تكون تامة . وبهذا المعنى يقتضى النطق موضوعا مطلقا ، أو ذاتا مطلقة ، تكون علة مطلقة وسببا مطلقا لتساند الأشياء وتماسكها فى نسق واحد . إذن ليس ما يبحث عنه النطق أى مطلق حيثما اتفق ، بل المطلق القابل لدى العقل « لما ليس إلا ذا قيمة نسبية قابلة للمقارنة بغيرها أو ما ليس ذا قيمة

إلا داخل إطار علاقة معينة . لأن هـــذه القيمة الأخيرة محدودة بشروط ، أما القيمة المطلقة المنشودة فليست كذلك[٤٦] .

إن المجموع المطلق فى تركيب الشروط ليس إلا الفكرة . فما هى طبيعة الفكرة ؟

الفصل الثالث

طبيعة الفكرة

تنحو المعرفه صوب الوحدة ، ولكن بتطبيق المقولات لحسب لايحصل الفكر إلا على سلاسل متوازية . فهى وحدة استغراقية توزيعية(٤٧).

وللحصول على وحدة متسقة وكاملة ينبغى تجميع هذه السلاسل(٤٨).

وليس هذا ممكنا بالمقولات وحدها إذ ليس فى المقولات مايحتم أن تنتهى السلاسل إلى نقطة مشتركة . فيجب أن يكون فى المستطاع تصنيف الظواهر بطريق البرهان كما قلنا آنفا فى الفصل السابق ، ولكن هذا البرهان يفترض أجناسا وأنواعا .

فما طبيعة الأجناس والأنواع ؟

إنها أفكار منطقية تستخدم فى توحيد المذهب وهذه الأفكار أو المبادىء عددها ثلاثة :

١ — فبمبدأ التجانس تتوحد المتباينات تحت أجناس عليا ،

لأن الفهم لا يتعامل إلا مع معان مجردة عامة . وهذا مايفترضه الفلاسفة فى تلك القاعدة المدرسية (الاسكولائية) المعروفه : لا ينبغى تكثير المبادىء بدون موجب . والمراد بهذا أن التنوع غير اللامتناهى فى المظاهر ينبغى ألا يمنعنا من استشفاف وحدة الخصائص الأساسية التى وراءها .

٢ — وبمبدأ تباين المتجانس نحصل على أنواع دنيا . ويعنى كنط بهذا أنه فى مقابل مبدأ الأجناس المنطق الذى يصادر على الهوية يقوم مبدأ آخر هو مبدأ الأنواع الذى يحتاج - بالرغم من توافق الأشياء تحت جنس واحد - إلى تصنيفها بحسب تباينها .

وفى الحالة الأولى يعقل الفهم كثرة من الأشياء تحت معان مجردة موحدة، أما فى الحالة الثانية فيعقل كثرة من الأشياء تحت كل معنى مجرد منها . وبهذا المنحى الأخير يرمى الفهم إلى الكمال النسقى لكل معارفنا . وهذا ماينحو المرء اليه عندما يبدأ بالجنس فينزل إلى المتنوعات التى قد تنطوى تحته ، وبذلك يكتسب النسق الفكرى رحابة وامتداداً . فى حين أن للمنحى الأول الذى يصعد فيه المرء إلى الجنس يكسب النسق الفكرى بساطة .

٣ — ولكن تأمل الوحدة النسقية يقتضى أن ينضم القانون

الثانى إلى قانون الائتلاف بين جميع المفهومات (المعانى المجردة) ، وأعنى بذلك قانونا يقضى بالتأدى باستمرار من كل نوع إلى كل من الأنواع الأخرى ،عن طريق النمو التدريجى فى التنوع . ويترتب على هذا أن القانون الثالث ينجم عن الاتحاد الذى نقيمه بين القانونين الأولين ، بما أننا حين نصعد إلى الأجناس العليا وحين نهبط إلى الأنواع السفلى نتمم فى الفكرة الوحدة النسقية (المذهبية) .

وينبغى أن نلاحظ هنا أن قانون التجانس يقودنا إلى النقطة العليا ، وأن قانون التخصيص يقودنا إلى جميع وجهات النظر الدنيا وإلى أقصى تنوعها . وأن قانون الائتلاف ينكر وجود خلاء فى الدائرة الواسعة لكل المفهومات الممكنة،ويؤكد أنه لاتوجد أجناس أصلية متباينة معزول بعضها عن بعض ، وأن جميع الأجناس المتباينة ليست إلا أقساما لجنس أعلى واحد كلى ، وأن جميع الفروق بين الأنواع تتلامس ، أى ـ فى كلمة واحدة ـ أن بينها على الدوام أنواع وسطى .

وهذه هى الأفكار المنطقية الثلاث . وليس فى استطاعتنا أن نشير فى التجربة إلى موضوع يتصل بها ، لأن كل فكرة منها تنطوى على وحدة أبعد مدى بكثير من التجربة . بيد أن هذه الوحدة

قيمة موضوعية ، وإن كانت غير محددة ، لأنها تستخدم فى توحيد معارف الفهم« فكل مبدأ يؤكد قبليا للفهم الوحدة التامة لاستخدامه، يتصل — وإن بطريق غير مباشر — بموضوع التجربة . إن مبادىء النطق تدل على المسار الذى يمكن عن طريقه جعل استخدام الفهم استخداما تجريبيا ومحدداً يتسق مع نفسه تمام الاتساق ، وذلك بربطه قدر الامكان بمبدأ الوحدة الكلية (٤٩).

ومع هذا . فتلك الأفكار المنطقية ليست بالغة الأهمية لأنها لاتنطوى على وهم ترنسندنتالى . وهذا الوهم الترنسندنتالى أهم لدى كنط ، لأنه يقوم على مبادىء ذاتية ، ويقدمها على أنها مبادىء موضوعية ، ولايكف عن التلاعب بالنطق وعن ايقاعه كل لحظة فى أخطاء يجب صدها على الدوام (٥٠).

وأهم تلك الأخطاء فكرة العقل الخالص فى استخدامه الترنسندنتالى .

ولنتذكر فى هذا المقام عرض كنط للأفلاطونية ، حيث يقول إننا فى المجال العملى على وجه الخصوص نجد المثل الأفلاطونية . فالمثال عند أفلاطون شىء ليس مستمداً من الحواس ،وهو فضلا عن هذا يتجاوز معانى الفهم المجردة التى اشتغل بها أرسطو . فأفلاطون

يعتقد أن قوتنا العارفة تشعر بحاجة أعلى بكثير من تهجى الظاهرات توطئة للربط بينها ، وأن نطقنا يصعد بطبيعته إلى معارف بالغة السمو حتى أن الموضوع الذى تقدمه التجربة لايمكن إطلاقا أن يدل عليها ، ولكنها ليست أوهاما محضا[٥١].

فهى مثل عملية ، تقوم بعمل المعيار للنشاط الخلقى . فمثلا : « من يريد أن يستمد من التجربة المعانى المجردة للفضيلة ، أو أن يقدم ماهو كائن نموذجا للمعرفة ، لايستطيع على كل حال أن يجد إلا مثلا أو وسيلة ناقصة للتوضيح ، وهو حرى أن يجعل الفضيلة شيئا مائعا يتغير بحسب الأوقات والظروف ، ويعجز عن امدادنا بأى قاعدة . وعلى العكس من هذا يلاحظ كل امرىء أننا إذا قدمنا له شخصا معينا على أنه نموذج الفضيلة فسيجد فى فكره الخاص الأصل الحقيقى الذى يقارن به ذلك النموذج المزعوم ، ويحكم عليه بمقتضى ذلك الأصل الفكرى. وهذا هو مثال الفضيلة »[٥٢]

والواقع أنه بالنسبة للطبيعة نجد أن التجربة مصدر الحقيقة . أما بالنسبة للقوانين الخلقية فالتجربة منبع المظاهر . ويترتب على هذا — فى رأى أفلاطون — أن المثل تصدر عن العقل الاسمى ، هابطة إلى العقل البشرى ، وعن طريق التذكر يسترجع العقل البشرى هذه المثل .

ولـكن فى رأى كنط ان للافـكار طبيعة مختلفه . لاشك فى أنه من المستحيل أن نستخرج من الطبيعة فـكرة . لأن الفـكرة هى مانستجوب الطبيعة بواسطته ونسائلها . فلسنا نجد فى الطبيعة أرضا خالصة ، ولا ماء صرفا ، ولا هواء نقيا . ولـكن الفـكرة مع هذا ليست معطاة لنا من عقل أسمى ، بل بطبيعة النطق عينها كما بيناها فى الفصل السابق .

فالفـكرة تتجاوز الاحساس والمعنى المجرد والمعرفة إما حدس أو معنى مجرد . الحدس يتصل مباشرة بالموضوع . والمعنى المجرد لايتصل به إلا بواسطة . والمعنى المجرد إما خالص وإما تجريبى . والخالص ما استمد مصدره من الفهم فهو معنى . والمعنى المجرد المـكون من معان تتجاوز ذرع التجربة هو الفـكرة ، أى أنه معنى مجرد ذهنى ضرورى ، لايتصل به أى موضوع معطى بواسطة الحواس(٥٣)

إذن فالأفـكار ليست حدوساً ولا معان مجردة . هى ليست حدوساً لأنها ذات محتوى هو مجموع تام ، وحدوسنا لاتنصب إلا على جزئيات . وهى ليست معان مجردة لأنها ليست تعميمات خالصه أو قواعد أو تجريدات . إنها قوانين ، أو مبادىء تستخدم فى توحيد معارف الفهم .

وهذا التمييز بين المعانى المجردة والأفكار مسألة هامة جداً ، فبدون هذا التمييز تمتنع الميتافيزيقا امتناعا مطلقا ، أو لاتكون بالأكثر إلا محاولة غير سليمة لبناء قصر من الورق لانعرف فيم يجدى ولأى غرض يصلح . فلئن لم يصنع نقد العقل الخالص إلا إلقاء الضوء لأول مرة على هذا التمييز ، فهذا حسبه كى يسهم فى تنوير بحثنا فى المجال الميتافيزيقى (٥٤).

والأجدر بنا أن نقول إن الأفكار ليست موضوعات . فواضح أن أفلاطون كان يعدها موضوعات . ولكن هذا ممتنع فى رأى كنط لأن الفكرة لا يمكن أن تتمثل ، وكل ما لا يتمثل لا يمكن أن يكون موضوعا . فالحساسية تتلقى الموضوع ، والفهم يموضعه . ولكن هذا من حقه ، لأن الحدس الخالص أعطاه الموضوع . إذن فالفكرة تدفع إلى المطلق المعنى المجرد المموضع ، وليس فى الحدس الخالص شىء من المطلق .

فما هى إذن طبيعة الفكرة .

يقول كنط إن الفكرة ليست إلا رسما تخطيطيا للمعنى المجرد لشىء بوجه عام . وكيما نفهم بالضبط كيف أن الفكرة رسم تخطيطى ، يجب أن نوضح المراد بالمعنى المجرد الرسم التخطيطى وعمليته.

الفصل الرابع

الفكرة رسماً تخطيطياً

واضح أن مؤرخى الفلسفة مروا كراماً بمشكلة عملية الرسم التخطيطى وعدوها برهة عابرة فى مذهب كنط . واقتضاب الفصل المخصص لعملية الرسم التخطيطى فى نقد العقل الخالص أمر هام جدا . فحيثما تجدى نظرية الرسم التخطيطى فى تفسير ظهور الوضوع كما هو فى الفكر ، فإنها تقدم بذلك مفتاح طبيعة الفكرة .

والمعرفة البشرية تقوم على أصلين متميزين : الحساسية والفهم. الحساسية قوة تصور الانطباعات الحسية والفهم قوة ربط الأشتات فى وحدة بواسطة قواعد .

واتحادهما ضرورى لأنه لا معرفة بالحدس بدون معان متميزة ، كما أنه لا معرفة بالمعانى المتميزة بدون حدس . والحدس البشرى ليس حدساً منشئا ، والذهن لا يمنح نفسه موضوعه الخاص . والحدس — الذى يقـــــــدم الموضوع — يظل أعمى ، فهو إذن ليس معرفة حقة .

ولكن تأكيد ضرورة اتحاد المعنى المجرد بالحدس لا يدلنا على كيفية حدوث ذلك الاتحاد ،

إن فعل الحكم نفسه إنما هو أن يعزو المعنى المجرد إلى الحدس فكيما يتاح لنا أن نخضع الحدس لمعنى مجرد — أى أن نحكم — ينبغى أن يكون أولهما مجانسا لثانيهما . ولما كانا غير متجانسين فلابد بالتالى من وجود مبدأ يتوسط بينهما ، فيجعل الحكم ممكنا ، وهو الرسم التخطيطى[٥٥] . والمهمة الأساسية للرسم التخطيطى أن يقيم قنطرة بين التلقائية والتقبل ، لأنه ينبغى لقيام المعرفة من توفر ضربين من الامتثال : هما الحدس الذى بواسطته نعطى الموضوع ، والمعنى المجرد الذى به يعقل .

ومن ثم كى نقيم معرفة انطلاقا من هاتين « اللحظتين المعرفيتين »، يقتضى الأمر فعلا آخر ، ألا وهو صياغة هذا الشتات المتباين المعطى عن طريق الحدس ، ليوائم الوحدة التركيبية للوعى ، تلك الوحدة التى يعبر عنها المعنى المجرد . وهذا الفعل الآخر هو المخيلة . والمخيلة إذن — بسبب الشرط الذاتى الذى يتيح وحده لها أن تعطى معانى الفهم المجردة حدساً متصلا بها — تنتمى إلى الحساسية ولكنها مع هذا « من حيث أن التركيب الذى تقوم به وظيفة

للتلقائية ، التى تقوم بفعل التحديد أو التعيين وليست — كالحس — قابلة للتحديد أو التعين فحسب . فهى قوة لتحديد الحساسية قبليا . وما نقوم به من تركيب الحدوس طبقا للمقولات يجب أن يكون « التركيب الترنسندنتالى للمخيلة »[٥٦] .

وتقوم المخيلة أولا بارجاع المعرفة إلى الحدس . وينبغى ألا يغيب عن بالنا ما يتصف به هذا الحدس من قصور خاص لا يتيح لنا أى معرفة بالموضوع ، وهذا ما تتكفل به المخيلة إذ تتصور مافى المعرفة من تباين .

وما هو التصور ؟

لقد غدا التصور ضروريا نتيجة قصور التقبل بمفرده عن إقامة الامتثال فالمتباين فى الحدس التجريبى يجب أن يصبح عينيا (أى يتعين) كى يمنحنا المعرفة . فمن طريق التصور يستولى الوعى على ذلك التباين الذى كان فيه بالقوة ويجعل منه معرفة[٥٧] .

فالتصور وحده غير كاف لإقامة معرفة بالموضوع ، بل ينبغى إخضاعه لفكرة خالصة عن موضوع ما بوجه عام ، أى ينبغى إخضاعه لمعنى مجرد فى الفهم : يخضع للكمية فى بدهيات الحدس

وللـكيفية فى تجاوزات الإدراك الحسى ، ولمقولات الجوهر والعلية والفعل المتبادل فى مبادىء التجربة .

ومهما يكن من شىء ، فالتأدى من التلقائية إلى التقبلية يدعى رسما تخطيطياً ، والمخيلة الخالصة القبلية هى التى تحــدث الرسوم التخطيطية(٥٨) . والرسم التخطيطى امتثال لعملية (إجراء) عامة لإمداد المعنى المجرد بصورته .

وبذلك تسد الفجوة بين التلقائية والتقبلية ، وهكذا لا يقـدر المرء — وهو سجين تـكوين حدسه — إلا على خلق عالمه من الظاهرات بطريق الرسم التخطيطى : فالرسم التخطيطى فى هذا المقام يضاهى الحدس المنشىء (المبدع الخالق) الذى لله ، والذى يتيح تطابق معرفة الله بالعالم وخلقه العالم .

ولأفـكار العقل رسمها التخطيطى ، كما أن لمعانى الفهم المجردة رسمها التخطيطى . ومع هذا ، فإن تطبيق المعانى المجردة على رسومها التخطيطية يعطينا معرفة بالشىء. ذلك أن فـكرة النطق تماثل رسم الحساسية التخطيطى »(٥٩) وهذا الرسم التخطيطى يؤكد تـكيف الفهم بالحدس الخالص رغم عدم تجانسهما . ولـكن الفجوة بين

النطق والفهم أقل خطورة ، من حيث أن هاتين القوتين تنتميان معاً إلى التلقائية .

والعقل لا يكون مشغولا فى الواقع إلا بنفسه ، ولا يمكن أن يكون له عمل آخر ، لأن ما يعطى له ليس الموضوعات ، بل معارف الفهم ، كى تكتسب منه وحدة الربط أو التسلسل ،[٦٠] فى حين أن الفهم هو قوة رد الظواهر إلى الوحدة عن طريق قواعد معينة ، وفضلا عن هذا ، يتجاوز النطق التجربة بما أن له قدرة دفع معنى الفهم المجرد والمضى به إلى المطلق .

فإذا كان النطق مختلفا عن الفهم ، فكيف يتسنى التوحيد ؟

يتضمن النطق وحدة غير محددة بالنسبة لمعارف الفهم. « فوحدة النطق ، بالنسبة للشروط التى بموجبها يجب على الفهم أن يوحد معانيه المجردة توحيدا نسقيا إلى الحد اللازم ، وحدة غير محددة بذاتها »[٦١] وأفكار النطق هى التى تحدد هذه الوحدة[٦٢] العقلية بالنسبة لمعارف الفهم .

ويترتب على هذا أن فكرة النفس هى الرسم التخطيطى لكل الظواهر الداخلية وكل التقبلية .

أما الرسم التخطيطى للظواهر الطبيعية الداخلية والخارجية ، فهو فكرة العالم .

والرسم التخطيطى لمجموعة التجربة الممكنة هو فكرة الله .

ويترتب بوضوح على ما سبق أن الرسم التخطيطى للفهم لا ينحو إلا إلى توضيح وحـــدة العقل غير المحددة ، أى بعبارة أخرى توضيح « المعنى المجرد للشىء على العموم »[٦٣] . فالأفكار من حيث هى رسوم تخطيطية هى إذن الشروط الوحيدة التى تسمح بجعل معارف الفهم على علاقة بالمعنى المجرد للشىء على العموم ، وبذلك تمنح معارف الفهم مغزى .

ومن ثم يكون رسم العقل التخطيطى مرادفا لعملية الإحكام التناسقية، فى حين أن رسم المعنى المجرد التخطيطى مرادف للتموضع .

ولكن ماهى الشروط التى بموجبها تمنح الأفكار ـ من حيث هى رسوم تخطيطية ـ المغزى لمعارف الفهم ؟

أو بعبارة أدق : ما هو دور الأفكار من حيث هى رسوم تخطيطية ؟

الفصل الخامس

عمل الأفكار من حيث هي رسوم تخطيطية

الهدف النهائي للعقل الخالص ألا تكون له علاقة إلا بمعارف الفهم كي يمنحها الوحدة النسقية المحكمة . وهذه الوحدة هي وحدة النسق، وليست لها عند العقل إلا منفعة ذاتية، أي أن العقل لا يمد هذه الوحدة إلى الموضوعات ذاتها . وبعبارة أخرى نقول إن هذه الوحدة ليست لها عند العقل المنفعة أو الجدوى الموضوعية التي لمبدأ يمد هذه الوحدة إلى خارج التجربة ، وإنما هي منفعة أو جدوى ذاتية فحسب(٦٥) .

إذن فكرة هذه الوحدة لا يمكن أن تكون منشئة بحيث تفيد في مد معرفتنا إلى موضوعات أكثر مما يمكن أن تعطيه التجربة ، بل هي منظمة لوحدة عناصر المعرفة التجريبية المتباينة وحدة نسقية . وبهذا الشرط تكون الفكرة مستقرة في داخل حدود التجربة . ونطلق اسم المستقرة على المبادىء التي يكون تطبيقها

حبيسا داخل حدود التجربة الممكنة . ونطلق اسم المفارقة على المبادىء التى تتجاوز هذه الحدود».[٦٦]

ويترتب على هذا أن الفكرة فى حد ذاتها ليست هى التى تستطيع — بل استخدامها أو عملها فقط هو الذى يستطيع — بالنسبة للتجربة الممكنة أن يكون مفارقا أو مستقرا ، بحسب ما يكون من تطبيقها مباشرة على موضوع ما ، أو تطبيقها فقط على عمل الفهم بوجه عام بالنسبة للموضوعات التى له بها علاقة .

إن موضوع الفكرة هو فكرة موضوع (أو موضوع على صورة فكرة) ، لأننا نفتقر إلى حدس عقلى ، ولذا لا نستطيع أن نتصوره بحسب المعانى المجردة للواقع والجوهر والعلية[٦٨]

وهذه المعانى المجردة، كما بينا ذلك، لا يمكن تطبيقها على شىء متميز تمام التميز عن العالم الحسى. إذن موضوع الفكرة ليس مقبولا فى ذاته بوصفه شيئا واقعيا ، وإذا نحن أغفلنا قصر هذه الفكرة على عملها (استخدامها) التنظيمى البحت ، ضل العقل من وجوه متباينة شتى ، لأنه بذلك يغادر أرض التجربة ليندفع بعيدا عن هذه الأرض فى متاهات تستعصى على الفهم .

وبذلك لا يعدنا العقل الخالص بشيء أقل من مد معارفنا إلى ماوراء كل حدود التجربة . ولا ينطوى العقل الخالص ـ إذا فهمناه جيدا ـ إلا على مبادىء تنظيمية تفرض وحدة أعظم من تلك التى يمكن أن تبلغها الاستخدامات التجريبية للفهم .

إن السيكولوجيا العقلية تدعى معرفة الطبيعة المطلقة للنفس مستغنية عن كل تجربة خارجية وداخلية . فهذه السيكولوجيا تريد بواسطة الاستنباط من هذا الحكم البسيط « أنا أفكر » أن نستخرج كل العلم بالموجود المفكر . لئن كان هذا التأدى ممكنا ، واستطعنا من واقعة التفكير أن نستنبط الطبيعة الجوهرية للأنا ، إذن لانهدمت النقدية عن آخرها ، لأنه متى تمت الخطوة الأولى خارج العالم الحسى ، فمن أين لنا أن نمنع العقل عن المخاطرة قدما فى مجال النومين ؟

والتفكير عموماً لا يكفى لمعرفة موضوع ، بل لا بد من حدس يمارس فيه التفكير عمله . فعندما أقول : أنا أفكر ، أعبر ببساطة عن الشرط العام الذى تخضع له جميع مفهوماتى (أى ما لدى من معان مجردة) . فيجب كيما أعرف نفسى بنفسى أن يقدم حدس عقلى مادة ما إلى هذه الصورة العامة والخاوية للتفكير . فليس اذن

بتحليل التفكير بوجه عام أتمكن من إسناد محمولات إلى الأنا من قبيل التجوهر ، والبساطة ، والهوية ، والشخصية . فهذا الإسناد يفترض تركيباً يبقى — ما لم يوجد الحدس العقلى — مجردا من القيمة ، بل ومن المغزى .

ويترتب على هذا أن تصور فكرة نفس باقية ومتجوهرة ليس تصوراً موضوعياً (٦٩) .

ولنتناول الفكرة الثانية التى تعد — خطأ — وحدة مطلقة للشروط الموضوعية للظواهر . وهذه الوحدة هى ما يطلق عليه اسم العالم ، والأفكار التى يكونها العقل أفكار كسمولوجية .

ما هى هذه الأفكار ؟

كى نحدد « خريطتها » ، يكفى مرة أخرى أن نصعـــد إلى المقولات التى يقول كنط أن جدواها لم تتجل قط مثلما تتجلى الآن بهذا الوضوح . فهذه الأفكار ليست سوى المقولات وقد امتدت حتى المطلق . والواقع « أنه من الفهم وحده يمكن أن تصدر المعانى المجردة والترنسندنتالية ، وأن العقل لا ينتج بمعنى الكلمة أى معنى مجرد ، ولكنه إنما يحرر المعنى المجرد الذى فى الفهم من القيود التى لا بد أن تفرضها عليه تجربة ممكنة (٧٠) . فالعقل يصنع بذلك من

المقولة فكرة ترنسندنتالية كى يمنح كمالا مطلقا للتركيب التجريبى بمتابعته حتى غير المشروط . وبذلك وحده لا تكون الأفكار شيئا اللهم إلا مقولات حدث لها تصعيد حتى المطلق . ولكن المقولات بمعنى الكلمة هنا هى المقولات التى يكون التركيب منها سلسلة . وبعد هذا لا يبحث العقل فى هذا التركيب للشروط إلا عن غير المشروط وحده . بيد أن غير المشروط هذا فكرة غير حبيسة فى مجال التجربة لأنها مطلقة(٧١) .

١ — فكرة المجموع المطلق لتجميع كل الظاهرات المعطاة ، بالقياس إلى الزمن المنقضى ، أعنى بداية العالم .

٢ — فكرة التمّام المطلق لتقسيم كل ظاهرى معطى ، بالقياس إلى المكان ، أعنى البساطة .

٣ — فكرة السلسلة التامة للعلل ، بالقياس إلى العلل ، أعنى التلقائية المطلقة أو الحرية .

٤ — فكرة السلسلة التامة للكائنات غير المستقلة ، بالقياس إلى الوجود ، أعنى الضرورة الطبيعية المطلقة (٧٢) .

هذه هى الأفكار التى تسمى كسمولوجية لأن المقصود بلفظ

« العالم » مجموع كل الظواهر ، ولأن أفكارنا لا تتعقب غير المشروط إلا وسط الظواهر (٧٣) .

وما ظل الفكر غير ناظر إلى الأفكار إلا على أنها معان مجردة لمجموع من الشروط ، فلا اعتراض البتة للنقد عليه . ولكن الوهم الجدلى إنما هو بالضبط اعتبار هذه الأفكار موضوعات ممكنة المعرفة .

ولما كان العقل يزعم الامتداد إلى ما وراء حدود التجربة ، فهو لهذا يتورط فى تناقضات ويتمخض عن نقائض (بين النطق والفهم) ويجد نفسه عاجزا عن حلها ، فيتردى بالضرورة فى القول بالشك .

والأفكار إذا افتقرت إلى حدس تمارس فعلها فيه (أى تنطبق عليه) تعجز عن تمثيل أى موضوع لنا ، فهى محض صور من التفكير تضفى على المقولات وحدة نسقية (أو مذهبية) ، إذ هى قوانين أو مبادىء وليست كائنات .

فإذا كان العقل يسعى ليضفى على الأفكار نفسها وحدة نسقية ، فهو إذن منساق إلى توحيدها فى مثال . والمثال الذى تتوحد فيه كل أفكار النطق هو الله ، متصورا بالمعنى الترنسندنتالى .

فكيف نرقى إلى هذا المثال ؟

إن الحدس لا يستطيع أن يمدنا بعناصر فكرة الله ، لأن الحدس حسى . والمقولات ينبغى أن تكون مطابقة للحدوس وبالتالى توجد متحققة فى الظواهر . إذن فالمقولات ليست المثال أو وحدة الشكل التى ينشدها العقل، لأن نزوع العقل الضرورى والطبيعى هو البحث عن الشروط الإجمالية للوجود . ففوق المقولات يوجد المثال ، وهو توحيد لقوانين الطبيعة . وبذلك نرقى إلى المثال(٧٤) .

ولكن عندما نستخدم الفكرة (فيما هو ضد طبيعتها) فنعدها مبدأ منشئاً (مبدعاً خالقا) بدلا من استخدامها مبدأ تنظيمياً محضاً ، فأول ضير ينشأ عن ذلك كسل العقل ، لأننا عندئذ نعد فحصه الطبيعة وقد بلغ تمامه المطلق ، فيركن العقل إلى الراحة وكأنه قد فرغ نهائياً من عمله (٧٥) .

والعيب الثانى الذى ينجم عن التأويل الخاطىء لمبدأ الوحدة النسقية هو « العقل المقلوب » (٧٦) .

وعن طريق هذا العيب تأتى أغاليط السيكولوجيا الخالصة الأربع وهى :

١ — أن النفس جوهر .

٢ — وأنها بسيطة من حيث الكيف .

٣ — وهى هى فى مختلف الأوقات التى توجد فيها .

٤ — ولها علاقة بالموضوعات الممكنة فى المكان [٧٧] .

ثم تأتى أغاليط العقـــل الخالص عند ما تجاوز الأفكار الكسمولوجية التركيب إلى درجة تتعدى كل تجربة ممكنة ، فى حين أن الفكرة إنما تفرض على التركيب فى سلسلة الشروط قاعدة تسمح للعقل بالترقى عن طريق جميع الشروط الخاضع بعضها للبعض الآخر — من المشروط إلى غير المشروط الذى لا يوجد البتة فى التجربة .

وأخيرا تأتى براهين العقل النظرى تأييدا لوجود كائن أسمى نتيجة لاعتبار المثال أقنوماً ، أى كائنا واقعياً ، ثم يفرض المرء بعد ذلك غايات على الطبيعة قسرا ، بدلا من البحث عن هذه الغايات بطريق الفحص أو الاستقصاء الفيزيائى . وعلى هذا المنوال نجد أن الغائية — التى ينبغى ألا تستخدم إلا لتتميم وحدة الطبيعة بحسب قوانين عامة — تنزع إلى إلغاء هذه الوحدة [٧٨] .

ويترتب على هذا كله أننا لا نستطيع تناول الفكرة إلا بطريقة احتمالية حتى نواجه كل علاقة للأشياء فى العالم المحسوس وكأن لها فى هذه الفكرة مبدأ .

ولنتناول أول فكرة ، وهى فكرة النفس. إنها لا تمثل شيئاً سوى الرسم التخطيطى لمعنى مجرد تنظيمى ، وهى تفسر كل الظواهر السابقة وكأنها تنتمى إلى موضوع وحيد ، وتفسر كل القوى وكأنها مشتقة من قوة وحيدة أولى ، وتفسر كل تغير وكأنه جانب من حالات كائن واحد باق .

والفكرة التنظيمية الثانية من أفكار العقل هى المعنى المجرد للعالم . فنحن نواجه العالم وكأن سلسلة الشروط الطبيعية تستمد وحدتها من مجموع إجمالى مطلق .

والفكرة الثالثة من أفكار العقل الخالص هى الكائن باعتباره العلة الوحيدة والكافية تماماً لكل السلاسل الكسمولوجية — وفكرة هذا الكائن — شأن كل فكرة نظرية — لا تعنى شيئاً اللهم إلا أن : العقل « يأمر بأن نعد كل تسلسل فى العالم بحسب مبادىء الوحدة النسقية ، وبالتالى كأن الجميع قد خرجوا من كائن وحيد فريد يتضمن الكل » (٧٩) .

ولكن ما الصلة بين هذه الأفكار الثلاث ؟

إن الله والعالم والنفس يكونون ثالوثاً من الأفكار . ولكن

هذه الأفكار الثلاث ينبغى ألا توضع فى مستوى واحد . فالله والعالم فكرتا موضوعين . وفكرة النفس ـ على العكس منهما ـ فكرة ذات.

ولما كانت فاعلية الذات للفكرة هى بالضبط ما يجعل علاقة بين فكرة العالم وفكرة الله ، ففكرة الذات إذن أكثر أولية من الفكرتين الأخريين . فهى فكرة نشاط أى فاعلية عاملة ، فى حين أن الفكرتين الأخريين فكرتا موضـــوعين ، أى فكرتان انتجهما التفكير [٨٠] .

إنها ليست جواهر ، أى موضوعات خارجنا ، ولكنها أفكار فحسب ، بواسطتها نستطيع أن نبنى التجربة بوجه عام .

إن النسق (أو المذهب) يظل بدون الأفكار ناقصاً ، ويفقد بالتالى قيمته ، ما دام لا بد من التماس غير المشروط .

بدون الأفكار ، فى الواقع ، كان يتسنى للفلسفة الترنسندنتالية أن تصمد دعاواها إلى مستوى العلوم الرياضية والفيزيائية ذات الأحكام التى تجتمع لها صفتا التركيب والقبلية.

أما وقد فهمنا الأفكار على هذا الوجه ، فإنها تحل المشكلة الأساسية التى وضعتها الميتافيزيقا .

فبأى معنى هذا الحل ؟

الفصل السادس
تعريف الميتافيزيقا

تبدو الميتافيزيقا لكنط ميدان معركة لا يقر له أوار . فكأنما هي عاجزة عن إقامة صرحها ، لأن المذاهب تتوالى ، يحل بعضها مكان بعضها الآخر ، غير قادرة على الثبات في مواضعها بصفة قاطعة .

لماذا ؟

ذلك أن الميتافيزيقا لا تتمثل فيها شروط العلم الممكن . فهي تفترض في نفسها أنها تمد معرفتنا إلى ما وراء مجال التجربة .

والعلم ، بمعنى الكلمة ، ينطوي على أحكام تركيبية وقبلية في آن واحد . ومثل هذه الأحكام ممكنة لأنها أساس للرياضة والفيزياء الخالصة .

فما هي الآية التي بها نعرف أن حكماً من الأحكام قبلي ؟

آية هذا أن يكون الحكم كلياً وضرورياً . وتكون الأحكام قبلية إذا أثبتنا بها أن هذا الشيء أو ذاك موجود كلياً وبالضرورة[٨١] .

ومتى يكون حكم من الأحكام تركيبياً ؟

فى كل حكم حدان : هما الموضوع والمحمول . ومن الممكن أن تقوم بينهما علاقات شتى . فالحكم التحليلى هو الذى يكون محموله موجوداً مقدماً متضمناً فى الموضوع. فعندما أقول مثلا : جميع الأجسام ممتدة ، يكون قولى هذا حكماً تحليلياً ، لأنه لا حاجة بى للخروج من مفهوم الجسم لأعثر على الامتداد وأقرنه به . أما إن قلت : جميع الأجسام ذات وزن ، فليس الأمر كما تقدم ، لأن الثقل مختلف تمام الاختلاف عما أتصوره فى الفكرة التى لدى عن الجسم عموماً. فاضافة هذا المحمول تكون إذن حكما تركيبيا (٨٢) .

ولكن أمن الممكن أن تجتمع فى آن واحد صفتا القبلية والرابطة التركيبية — على نحو ما عرفناهما آنفا — فى حكم واحد ؟ لقد سبق لدفيد هيوم أن فرق بوضوح تام بين هذين الضربين من الروابط ، ولكنه جزم بأنهما متنافيان : فما هو قبلى — يقول هيوم — لا يمكن أن يكون كذلك إلا لأنه تحليلى ، وبالعكس ، فان رابطة التركيب لا يمكن أن تعرف إلا بعديا ، كالعلية مثلا .

والرد على هذا الاعتراض يسير ، بحسب رأى كنط . فهذا التنافى لا وجود له ، لأن الرياضة والفيزياء تنطويان يقينا على قضايا

تركيبية قبلية، إذن فهى صادقة ، أى أنها ضرورية وكلية . وكان ذلك — فى زمانه — أمراً معترفاً به بين العلماء ، ولا سيما نيوتن الذى حقق — فى رأى كنط — فكرة العلم الكامل ؛ فالعلم بما هو مصدر البرهان على قوانين العالم الواقعى ، متصفاً باليقين القاطع ، كان فى نظر كنط واقعاً تاريخياً ، واتفاق العلماء يؤكد حقيقة العلم الضرورية . ولذا لا يعتقد كنط أنه بحاجة إلى برهان ، فالعلم منطلقه .

وفيما يتعلق بالميتافيزيقا ، ما هو شرط وجودها ؟ وبعبارة أخرى ، ما هو شرط إمكانها ؟

الميتافيزيقا موجودة من حيث هى واقع ، لأننا قادرون على صياغة قضايا ميتافيزيقية . ولكن بأى حق نصوغ هذه القضايا ؟

الواقع أن الميتافيزيقا لا حق لها فى إصدار أحكام تركيبية قبلية، على نحو ما تريد ذلك الميتافيزيقا القطعية . وترجع جذور هذا العجز إلى التشابه بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الرياضية . ويأمل القطعيون أن يتمكنوا من التوسع (التقدم) فى الميتافيزيقا بنفس المتانة التى يتم بها التوسع (التقدم) فى مجال الرياضة ، باستخدام نفس المنهج المتبع فى ذلك المجال . ولكن المنهج ـ مع هذا ـ ليس هو بعينه .

المعرفة الفلسفية هى المعرفة العقلية بواسطة معان مجردة . والمعرفة الرياضية هى المعرفة العقلية بواسطة بناء معان مجردة . وبناء معنى مجرد هو امتثال قبلى للحدس المرتبط به . فبناء معنى مجرد يقتضى إذن حدساً غير تجريبى . والمعنى المجرد الفلسفى لا يمكن أن يرتبط بحدس إلا عن طريق التجربة . فهذا الحدس إذن لابد أن يكون تجريبياً .(٨٣)

ويترتب على هذا أن الفلسفة تكتفى بمعان مجردة عامة ، فى حين أن الرياضة لا تستطيع شيئاً إذا لم يكن المعنى المجرد عينياً ، لا بوجه تجريبى ، بل بحدس قبلى .

فإذا أعطينا فيلسوفاً معنى مجرداً لمثلث ، استطاع أن يحلل المعنى المجرد للخط المستقيم أو للزاوية ، أو للعدد ثلاثة . وبالتالى لا يصل إلى خواص أخرى غير متضمنة فى هذه المعانى المجردة .

ولكن لنضع هذه المسألة بين يدى هندسى ، فإذا به يبدأ ببناء مثلث ، ويصل بواسطة سلسلة من الاستدلالات ، مسترشداً بحدوس ، إلى معان مجردة جديدة (٨٤) مما يترتب عليه أن العلم الرياضى يمكن تفسيره بعبارة واحدة : إنه يصنع موضوعاته

الخاصة . وقد اكتشف أول رياضى أنه ينبغى ألا يعزو إلى الأشياء إلا ما ينتج بالضرورة مما سبق له شخصياً أن وضعه فيها ، بحسب مفهومه المجرد(٨٥) . فالرياضة التى تصنع موضوعاتها تقدم النموذج لمعرفة كاملة تدين بكمالها لا للضرورة ومطابقة الواقع فحسب ، بل وأيضاً إلى أن تلك المطابقة مؤكدة ، بما أن الواقع يذوب فى الفعل الذى ينشىء الموضوع .

هناك إذن استخدامان للعقل مختلفان فى مسارهما جداً. الاستخدام الاستدلالى القائم على المعانى المجردة ، ما دمنا لا نستطيع شيئاً اللهم إلا رد الظواهر وإدخالها تحت معان مجردة ، والظواهر لا يمكن تحديدها إلا تجريبياً ، أى بعديا . والاستخدام الثانى للعقل استخدام حدسى ، يقوم على بناء معان مجردة . وما دامت هذه المعانى المجردة مرتبطة بحدس قبلى ، فمن الممكن أن تكون معطاة فى حدس خالص مستقل عن كل معطى تجريبى(٨٦) .

والميتافيزيقى متى جهل حدود هذين الاستخدامين انزلق من مجال الحساسية إلى أرض المعانى المجردة الخالصة ، بل المعانى المجردة الترنسندنتالية ، حيث لا يجد أرضا صلبة يقف فوقها ، ولا الماء الذى يتيح له السباحة .

إذن فالميتافيزيقا خالية من أى حكم تركيبى بالمعانى المجردة[٨٧] وسيكون مقضياً عليها مالم تنتهج تحليل المعــــانى المجردة ، وإذا انتهجت بناء معان مجردة غدت مفارقة ومناقضة لنقد العقل الخالص.

وهكذا تتقوض الميتافيزيقا . ولـكن ليس معنى هذا أن كنط يريد تقويض كل ضروب الميتافيزيقا . فليس أشد تهافتا من هذا الزعم القائل أن كنط نفض يده من الميتافيزيقا . بل الصحيح هو العكس . ينبغى أن نقول أنه جدد الميتافيزيقا ، وأنه فتح لها طريقاً جديداً ، وأمدها بزاد جديد . إنما يريد كنط أن يقوض الميتافيزيقا القطيعة التى تزعم أنها تجاوزت مجال التجربة ، وأنها تصـــــدر أحكاما تركيبية قبلية . والواقع أن كنط أرسى أساس « ميتافيزيقا سيكون فى مقدورها أن تتمثل للناس علماً » وهو أيضاً قد وضع « أساس ميتافيزيقا الأخلاق » . فليس من الصواب فى شيء أن نقول أن كنط أراد القضاء على الميتافيزيقا .

ولـكن أى ضرب من الميتافيزيقا يريد كنط أن يقيمه ؟

إن العقل الخالص يصل إلى وحدة مطلقة للتجربة . ونسق الأفـكار إنما هو نسق التجربة فى الوقت عينه .

ولـكن للمطلق مبدأ تركيبى قبلى ، وهو قبلى لأن المطلق ليس

من وقائع التجربة . وهو تركيبي لأن فكرة الحقائق المشروطة عن كثب ليست متضمنة فى فكرة مطلق .

ويمكن أن يقال لهذا العقل أن الميتافيزيقا علم ينطوى على مبادىء لا على أحكام ، تركيبية قبلية . ولكن بشرط ألا تكون هذه المبادىء منشئة ، بل تنظيمية .

ويترتب على هذا كله أن العقل ليس له الحق فى العمل بحرية ، ولا حرية له فى إنشاء أفكار ، أو نسق من الأفكار ، والعمل فى الفراغ على نحو ما . بل يجب أن يعمل العقل فى معارف موضوعية نجمت عن تعاون بين الحدس والمعنى المجرد الخالص ، ويجب أن يكون عمل العقل فيها لتوحيدها فى نسق وترتيبها حسب نظام[٨٨] .

وهذه النقطة الأخيرة تقصر الميتافيزيقا على التعبير عن الوظيفة القبلية للذات العارفة . وهى وجهة النظر التى تحد الميتافيزيقا بأنها علم ترنسندنتالى .

وأثبت هنا نص « نقد العقل الخالص » الذى يفسر معنى لفظ « ترنسندنتالى » :

« أدعو ترنسندنتالية كل معرفة تعنى لا بالموضوعات ذاتها بل

بطريقتنا فى معرفة الموضوعات من حيث أن هذه المعرفة ممكنة قبليا »[٨٩] .

وبهذا المعنى ، وبهذا المعنى فقط ، يمكن أن تسمى ميتافيزيقا كنط ميتافيزيقا ترنسندنتالية .

ولكن ما محصل هذه الميتافيزيقا ؟

محصلها أنه لا توجد حقائق أبدية ، ولا أفكار فطرية متحققة فى النفس قبل كل تجربة ، ولا معقولات مفارقة ، بل اقتضاء لانتظام ، وحاجة إلى ربط الامتثالات بحسب قوانين كلية وضرورية.

ومع هـذا ، أيكون معنى ذلك أن كنط تصورى ؟ وبأى معنى ؟

الفصل السابع
التصورية الترنسندنتالية

نخص باسم التصورية كل فلسفة تستنبط قوانين الطبيعة انطلاقا من قوانين الفكر[90] . فالتصورية إذن تحيل إلى الفكرة ، وفى وسعنا أن نقول أن التصورية فلسفة الفكرة ، وأن الواقعية على الضد منها . والعلاقة الأساسية التى يدور حولها كل تناظر بين التصورية والواقعية ، إنما هى العلاقة بين الفكرة والواقع . ففى التصورية يحتذى الواقع حذو الفكرة . وفى الواقعية تحتذى الفكرة حذو الواقع .

وفى رأى كنط أن أفكار النطق إنما هى قواعد لاستخدام الفهم . فإذا ما كان الفكر منظوراً إليه فيها على أنه متقبل ، غير مشتغل إلا بتأمل حقيقة ذات وجود سابق ، فنى هذه الحالة يكون مركز الجذب خارج الذات ، ونقع فى الواقعية . فلكى تكون هناك تصورية يجب أن تكون الحقيقة من صنع الأنا .

ولكن بأى معنى — فى رأى كنط — يصنع الأنا الحقيقة ؟

فى رأى كنط أن الفكر يشارك بشىء من عنده فى المعرفة ، وكما أن فعل الموضوع ضرورى ، كذلك فعل الذات ضرورى بالمثل. وإلا فأى فرق يمكن أن يكون بين تمثال كونديياك وبين كائن حاس حقاً ؟ فأى فرق بين صحيفة بيضاء — بالمعنى الحرفى للكلمة — وبين ذات عارفة؟ إن للذات — كائنة ما كانت — طبيعة ، وصورة، ذلك شىء خاص بها ، تام الأصالة لها .

وفى حين تمتثل الواقعية المعروفة فعل ذات ساكنة ، تمتثل المعرفة — لدى كنط — ثمرة فعل مشترك للموضوع والذات. فليست الذات فى جانب والموضوع فى الجانب الآخر ، بل هناك فى آن واحد الموضوع والذات ممتزجين فى فعل غير منقسم .

وعلى أى وجه ينبغى أن نفهم دور الموضوع ؟

عند ديكرت أن الكيفيات الأولية ، وهى الامتداد والحركة ، موضوعية . والعكس عند كنط : فالكيفيات الأولية هى الذاتية ، لأن الفكر هو الذى يسبغها ويلونها ، ونحن لا يمكن أن نعرف الأشياء إلا فى هذه الصورة ، أى من حيث هى ظواهر .

وينبغى التمييز بين الظواهر والمظاهر فذهب كنط يقلب كل موضوع للمعرفة إلى ظاهرة لا إلى مظهر[٩١] . فهو موجود واقعياً

على نحو ما يتمثل فى المكان ، والتغير فى الزمان على نحو ما يمتثله الحس الباطن . والسبب فى هذا بسيط وواضح : فبدون الموضوعات فى المكان لا امتثال تجربى (حسى) البتة ولكن هذا المكان نفسه ، شأنه شأن هذا الزمان وسائر الظواهر معهما ليست جميعاً أشياء فى ذاتها . والنتيجة أن امتناع معرفة الأشياء كما هى فى ذواتها ليس مفاده أن عالم الظواهر عالم وهم . وما ظلت الحدوس فى المكان والزمان فهى ليست موضوعات ، لأنها غير متميزة من الأنا . وبواسطة المقولات تترابط الحدوس بحيث تكوّن كلا متماسكاً ، وبذلك تصبح مقابلة للذات . وبتميزها على هذا النحو من الأنا تحوز حقا الواقع التجربى (الحسى) الذى مفاده الكلية والضرورة . وأكثر من هذا إنها تتميز (من الأنا) لأنها تجلب معها شيئاً ما من الموضوع بالذات. فالموضوع بالذات موجود . وإذا حذفت الذات المفكرة ظل هذا الشىء بالذات ، وظل المعطى الذى يتصل به على نحو غير معلوم لنا .

والنتيجة ، أن تصورية كنط ليست تصورية مطلقة تقول بالوجود الحقيقى للكائنات المفكرة وامتثالاتها فحسب . فانكار وجود الأشياء فكرة لم تطرأ قط على فكر كنط . ذلك أنه لم يمض

إلى أبعد مما ذهب إليه جون لوك إلا قليلا : جون لوك كان قد فرق بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية ، وقال إن هذه الأخيرة لاتوجد إلا فى الفكر . ولم يتهمه أحد — لهذا السبب — بإنكار وجود الأشياء . وكنط يكتفى بأن يطبق على الكيفيات الأولية ما كان لوك قد أطلقه على الكيفيات الثانوية . لم يزد كنط على القول بأننا عاجزون بالحواس عن معرفة الأشياء فى ذاتها معرفة واقعية[٩٢] .

وتصوريته ليست أيضاً تصورية قطعية (دجماطية) على نحو ما ذهب إليه بركلى . فتلك التصورية قد حظيت بكفايتها من التنفيذ فى تعقيبات الاستطيقا الترنسندنتالية ، ذلك أنها تصورية قائمة برمتها على هذا الزعم المسبق : أن المكان غير مستطاع تصوره إلا « خاصة للشىء فى ذاته » . وبما أن المكان فى ذاته يبدو متناقضاً ، فوجود الموضوعات فى مثل هذا المكان يبدو كذلك وهماً ممتنع الحدوث . ونظرية كنط عن تصورية المكان تجتث من جذورها الصعوبة التى أثارها الفيلسوف الإنجليزى : فلكى يقتنى لموضوع حسى أن يتلقى محمولات الواقع لا حاجة به إلى اكتساب مكانية أخرى سوى ما فى الحدس الحسى من صورة المكان[٩٣] .

بيد أن المكان بهذا ليس واقعاً ذاتياً . ذلك أننا « لا نتخيل الأشياء الخارجية فحسب ، بل لدينا عنها أيضاً التجربة (الحسية) ، وهذا ما لا يمكن اثباته إلا بالبرهنة على أن احساسنا الباطن نفسه ليس ممكنا إلا بشرط التجربة الخارجية .

فنظرية ديكرت إذن باطلة لأنها تفترض أن الذات العارفة قادرة أن تعرف ذاتها موضوعيـــا من غير أن تمر أولا بتجربة الموضوعات المتميزة من الأنا . والواقع أن هذا ممكن بشرط أن يكون لدينا حدس عقلي بهذا الأنا . ومن ثم لا يمكن معرفة الأنا بدون معرفة الموضوع .

ولا يقف الأمر عند هـذا الحد ، بل إن معرفة الموضوع الخارجى مباشرة وأولية[٩٤] . وبعبارة أخرى إنها لا تفترض مسبقاً معرفة متميزة بالأنا كموضوع . ولا نكتشف إلا فى المرحلة الثانية — بتأمل تلك المعرفة الأولية — سمة التلقائية أو التركيب الناشط (الفعال) الذى به نواجه ـ بوصفنا ذواتاً ـ المعطى الخارجى.

ولـكن هنا ثنائية من حيث أن المعرفة اتصال معقول مع موضوع غير قابل للمعرفة بواسطة التفكير نفسه . فهذا التفكير لا يجد فى نفسه كل ما يمكن معرفته .

ولنلخص الآن ـ فى النهاية ـ هذه التصورية الكنطية .

كنط يحُل محل التفكير الأنطولوجى الذى يمضى من الكائن إلى المعرفة التفكير الترنسندنتالى الذى يبدأ — على العكس — بتحديد شروط يجب أن يستوفيها الموضوع كى يُعرَف، وأن الظاهرة لا يمكن أن تتلقى حقيقتها إلا من تكاملها فى نسق خاضع لشروط المعقولية يفرضها الفكر على مايعرفه . فلم يعد الكائن صانع الحقيقة بل الحقيقة صانعة الكائن من حيث هو ظاهرة .

ولتلافى كل لبس يجدر أن نقول أن كنط لا يشك فى أن المعرفة تنصب على واقع خارجى عنها يمدها بمادته . وهذا « الامداد » ينبغى ألا نظن أنه « تسبب » بالمعنى الذى تدل به العلية على وظيفة من وظائف الفهم . والنومين هو ما تكون بدونه المعرفة غير ذات موضوع ، وبتعبير آخر لا يداخل كنط الريب فى وجود الواقع الذى يسميه النومين ، ولكننا عن هذا الشىء فى ذاته لا يمكننا أن نعرف شيئاً إلا بعد أن يتمثله الفكر بواسطة الفكر .

وفى هذه النظرية يتوقف كل شىء على معنى الصور القبلية للمعرفة ، ولهذ نسميها نظرية التصورية الترنسندنتالية .

الباب الثاني

التنظيم المــــادى للمذهب

الفصل الأول

الفكرة فى استخدامها العملى

إن طموح كنط لايمكن أن يعرف الإرضاء إلا إذا نجح فى إقامة مذهب مغلق . « فالعقل مدفوع بنزوع فى طبيعته إلى الاندفاع ـ بواسطة أفكار بسيطة ـ حتى الحدود القصوى لكل معرفة، بحيث لا يعرف الراحة إلا فى اتمام دائرته ، فى مجموع مذهبى (نسقى)[٩٥].

وما الفلسفة النظرية إلا إحدى مناطق هذا النسق .فينبغى المضى قدماً فى المجال العملى وفى مجال المعرفة العلمية .

ومرادى فى هذا الفصل أن أعنى بالاستخدام العملى للفكرة ، من حيث أن هذا الاستخدام خطوة تمهيدية للتنظيم المادى للمذهب (أو النسق) ، مادام القانون الخلقى يؤدى إلى الإنسان باعتباره غاية الطبيعة القصوى .

ويعنى كنط بلفظ « عملى » : « كل ماهو ممكن بالحرية »[٩٦].

وعند طائفة من الفلاسفة أنه من اليسير التيقن من أن الإنسان حر ، فيكفى أن يحس المرء دخيلة نفسه ، وأن يراجع وعيه وشعوراً

باطناً متوقداً يؤذنه بأنه حر . ولكن مشكلة الحرية بهذا المعنى مشكلة سيكولوجية وليست متيافيزيقية .

فما هو فى الواقع – عند كنط – نوع المعرفة الذى يمنحنا إياه الحس الباطن ؟

ونحن نعلم أن هذه المسألة ذات أهمية رئيسية فى فلسفة كنط ، ونعنى بذلك مابيناه فى الفصول السابقة من أن المرء عاجز عن أى معرفة تتجاوز حدود التجربة ، وأننا لانستطيع أن ندرك شيئاً سوى الموضوعات الكائنة فى الزمان والمكان . وبعبارة أخرى : إنه ليست لدينا منابع للمعرفة الحقيقية اللهم إلا الحدس الحسى الظاهر والباطن .

وبهذا يمتنع أن ندرك فكرة الحرية من سبـــل الميتافيزيقا الترنسندنتالية . وواضح كذلك أن هذا غير ممكن عن طريق الفيزياء ، لأنها قائمة على مبدأ العلية . ويجب ألا يغرب عن بالنا أن كل مايحدث من حيث أن له علة ، فعلية هذه العلة لها علة ، وهكذا دواليك إلى أن نقيم « كلا » ، إن هو إلا الطبيعة . وبذلك تكون كل ظاهرة نتاج ظاهرة أخرى .

ومما لاشك فيه أن الحرية إن هى إلا فكرة من أفكار النطق ، وأن واقعيتها الموضوعية فى ذاتها مشكوك فيها ، فى حين أن الطبيعة معنى مجرد من معانى الفهم ، يثبت ، وينبغى أن يثبت بالضرورة واقعيته بأمثلة تقدمها التجربة . ولكن العقل النظرى فى الوقت نفسه ليس المصدر الوحيد لفكرة الحرية ، لأن فاعلية العقل لاتقتصر على المعرفة النظرية. ولئن لم يكن مسموحاً للعقل النظرى أن ينزلق إلى المجال فوق الحسى ، إلا أنه تبقى فى معرفته العملية معطيات تسمح له بتحديد المعنى المجرد المفارق للمطلق وتدفع عقلنا إلى ما وراء حدود كل تجربة ممكنة ، ولكن من وجهة النظر العملية دون سواها[٩٧]. ويقول كنط فى المقدمة الثانية أن «العقل النظرى قد ترك لنا المكان شاغراً لكى تمتد إليه معرفتنا هذا الامتداد ، وإن كان هو نفسه قد عجز عن ملئه . إذن لم يزل مسموحاً لنا أن نملأ هذا الحيز الشاغر ، بل إنه يدعونا إليه بنفسه »[٩٨].

إن لدينا وعياً مباشراً ، متاحاً للبشر ، بقانون خلقى هو مصدر الحرية العملية التى تحد بأنها استقلال الإرادة بازاء ضغط

الميول الحسية . فإذا ألغينا هذا القانون لم نستطع البتة أن نحصل على أدنى فكرة عن الحرية ، لأن القانون الخلقى ليس ضرورة آلية ننقاد لها قسراً ؛ شأن قوانين الفيزياء ، بل هو وصية تحدد لنا الأعمال (الواجبة) . فبدون الحرية يغدو الوعى بالقانون الخلقى خلواً من كل معنى . إذن فالحرية والقانون الخلقى يتضمن كل منهما الآخر تبادلياً .(٩٩) ولكن لاوعى مباشر لدينا إلا بالقانون الخلقى الذى يعرض نفسه علينا ويقودنا مباشرة إلى فكرة الحرية(١٠٠) .

وهنا تواز بين القانون الفيزيائى والقانون الخلقى : فالقانون الفيزيائى يعبر عنه بحكم تركيبى قبلى. « جميع الأجسام ذات ثقل » ، قضية تربط بين معنيين مجردين برباط ما كان العقل وحده ليكتشفه ، لأن تحليل معنى جسم لا يتضمن معنى الثقل . والتجربة وحدها هى التى تستطيع أن تعلمنا أن الأجسام ذات ثقل : وإمكان التجربة — أى وجود عالم محسوس ، هو إذن المصادرة التى تسمح بتبرير وجود أحكام تركيبية قبلية فى الفيزياء .

ويعبر عن القانون الخلقى أيضاً بحكم تركيبى قبلى : « فالارادة الطيبة هى التى يكون شعارها منطوياً على قانون كلى ». وهذه قضية

لا يمكن أن تكون تحليلية ، لأننا لا يمكن أن نكتشفها بتحليل المعنى المجرد لإرادة طيبة طيبة مطلقة . فلابد لنا إذن من مبدأ يمكننا من تركيب يجمع الإرادة والخلقية ، وهذا المبدأ هو مبدأ وجود عالم معقول . فالإنسان إذن ، عن طريق افتراض مسبق لحريته ، يوقن بأنه ذو ماهية تباين الماهية الحسية(١٠١).

ويفضى بنا هذا إلى القول بأننا كى نكون أحراراً ، ينبغى للحرية أن تندّ عن الظواهر ، بمعنى ألا تكون هى نفسها ظاهرة ، وسبب ذلك بسيط : إنها بالضرورة مستقلة عن الزمان . وإنما فى الزمان يكون انقضاء الظواهر ، والتحديد الآلى للظاهرة أنها معلولة لظاهرة أسبق منها . والظاهرة المنقضية لم يعد لها وجود ، ولا راد لها ، بحيث تكون الظاهرة الراهنة محددة بشىء ليس فى مقدور أحد أن يغيره . إذن فالتوقف الكلى على ماض انقضى إنما هو العجز عن تحديد الفعل بحرية . وحيث أن دور الزمن فى الطبيعة يجعل الحرية مستحيلة ، فالسبيل الوحيد لحل الصعوبة أن نتصور الحرية غير خاضعة للزمان(١٠٢).

فإذا قلنا إذن أن الإنسان حر ، كان مفادهذا أن الواقع البشرى لا يختلط بالواقع الطبيعى الذى يخضع للقوانين الآلية . فالإنسان مباين

للطبيعة . إنه أكثر منها ، وفيه زيادة أو فضل ، فهو يسمو بها إلى المفارقة بواسطة استقلاله .

وتؤيد نتائج نقد العقل الخالص هذا التصور . فأفعالنا يمكن أن تعدَّ فى آن واحد محتمة وحرة، على حسب النظر إليها من وجهتين مختلفتين(١٠٣). وهكذا يرتفع التناقض ، لأن الفعل لا يعد حراً، ويعرف أنه محتم فى آن واحد ، من وجهة نظر واحدة ، ولا باعتبار واحد .

والخلاصة أن الفعل ذو طبيعة مزدوجة ، وأن مايقع تحت طائلة تجربتنا إن هو إلا ظاهرة طبيعتنا الحقيقية ، التى هى خارج الزمان. فالإنسان من أحد جهتيه ظاهرة ، ومن الجهة الأخرى، من وجهة نظر قوى معينة، موضوع معقول ببساطة ، من حيث أن فعله لايمكن أن يحدد تمام التحديد بحسب الزمان .

وبهذا المعنى يكون الإنسان علة فى الكون ،وبالتالى فهو نومين والحرية الوحيدة الممكنة حرية نومينية ، ولكن بشرط أن يكون التمييز بين الظاهرة (الفينومين) والنومين مشروعا . أما إذا كانت الظواهر أشياء فى ذاتها فالحرية مقضى عليها .

وهكذا، ففكرة الحرية هى الوحيدة التى تسمح لنا ألا نخرج

من أنفسنا لنستبدل بالمشروط والحسى ، غير المشروط والمعقول .

ولـكن إلام يفضى بنا هذا العالم المعقول ؟

إن القانون لا ينشد اللذة ، ولا حب الذات ، بل ينشد الخير ، لأن اللذة وحب الذات يفرضان قيوداً وحدوداً على مجال الفعل .

والسؤال الذى يخطر بالبال على الفور يتعلق بمعرفة ماهو موضوع الإلزام الذى يعبر عنه هذا القانون ؟

إن الخير الأسمى هو المعنى المجرد لموضوع الإرادة ، التى هى الصورة المطابقة لطبيعتى العاقلة بوصفى إنساناً حراً وينبغى أن نراعى هنا أن وضع الخير الأسمى قبل القانون ، والفعل الخلقى قبل الإلزام معناه تقويض الأخلاق من أساسها(١٠٤)، لأن الخير على هذا الوضع خير حسى ، أو بمعنى أدق ، لذة حسية ، وهذا خطأ : لأن القانون الخلقى يجب أن يحدد الأفعال قبليا .

إن تحقق الخير الأسمى فى العالم هو الموضوع الضرورى لإرادة يمكن أن تتحدد بالقانون الخلقى . فى هذه الإرادة تكون المطابقة التامة بين النيات (المقاصد) والقانون الخلقى الشرط الأسمى للخير الأعظم .

ولـكن ماهو الخير الأسمى ؟

أهو السعادة ؟

كلا ! ما أبعد السعادة وحدها عن الخير الأسمى ، فهى ليست خيراً إلا بمقدار اتفاقها والسلوك الخلقى الحسن .

أهو الفضيلة ؟

كلا ! لأن الفضيلة هى الشرط الأقصى ، ولـكنها ليست بهذا الخير االأتم الأكمل ، لأن الفضيلة كى تـكون ، لا بد أن تقترن بالسعادة .

وبقدر ماتتناسب الفضيلة والسعادة تناسباً دقيقاً مع الخلقية ، يكونان معا الخير الأسمى فى عالم ممكن ، الفضيلة فيه دائماً شرط ، لأنه لا شرط فوقها، ولأن السعادة ليست خيراً بالاطلاق ومن جميع الوجوه ، بل يفترض فى كل حين شرطاً لها هو السلوك الخلقى المطابق للقانون .

تحديدان لا بد من اتحادهما فى المعنى المجرد . ولـكن هذا الاتحاد يجب أن يعد إما تحليلياً بحسب مبدأ الهوية ، أو تركيبياً بحسب مبدأ العلية[١٠٥] .

إن شعارات الفضيلة وشعارات السعادة مختلفة كل الاختلاف وبعيدة عن التوافق كل البعد ، مع أنها تنتمى على السواء إلى خير أعظم هى التى تجعله ممكناً بالفضيلة والسعادة معاً.

ولما كان هذا الاتحاد المعطى غير ممكن أن يكون تحليلياً ، فلابد إذن أن يكون تصوره تركيبياً وبمثابة تسلسل العلة والمعلول . ويجب إذن أن تكون الرغبة أو السعادة الباعث لشعارات الفضيلة أو أن تكون شعارات الفضيلة العلة الفاعلية للسعادة .

والأمر الأول مستحيل بالإطلاق ، لأن شعارات السعادة الشخصية ليست خلقية البتة ولا يمكن أن تقيم أى ضرب من الفضيلة .

والأمر الثانى مستحيل أيضاً ، لأن كل تسلسل عملى للعلل والمعلولات فى العالم يجرى على سنن معرفة القوانين الطبيعية . ومع هذا فهو ليس خطأ بالاطلاق إلا إذا عددناه بمثابة صورة العلية فى العالم المحسوس .

ولكن ، لما كنت غير مخول فحسب أن أتصور وجودى بمثابة نومين فى عالم الفهم الخالص ، بل ولدى أيضاً فى القانون الخلقى مبدأ عقلى خالص لتحديد عليتى ، فليس مستحيلا أن تكون لدى

خلقية النية رابطة ضرورية ، إن لم تكن مباشرة فعلى الأقل غير مباشرة (بواسطة مبدع معقول للطبيعة) من حيث هي علة ، بالسعادة من حيث هي معلولة لها فى العالم المحسوس ، فى حين أن هذه الرابطة – فى طبيعة هى موضوع محض للحواس – لايمكن أبداً أن تحدث إلا عرضاً ولا يمكن أن تكفى لقيام الخير الأعظم[١٠٦] .

ومن ثم ، فتحقق الخير الأعظم فى العالم هو الوضوع الضرورى لإرادة يمكن أن تتحدد بالقانون الخلقى . ولكن فى هذه الإرادة تكون مطابقة النيات (المقاصد) للقانون الخلقى مطابقة تامة هى الشرط الأسمى للخير الأعظم . والمطابقة التامة للقانون الخلقى هو القداسة ، وهذا كمال لايستطيعه فى أى وقت من أوقات وجوده أى كائن ناطق فى العالم المحسوس . فلا يتيسر ذلك إذن إلا بإرادة ماضية فى وجهتها قدماً إلى مالانهاية .

وهذا التقدم غير المحدود ليس ممكننا إلا إذا افترضنا وجوداً وشخصية للكائن الناطق باقيين بقاء غير محدود (وهو مايسمى خلود النفس)[١٠٧] .

وهذا القانون بعينه ينبغى أن يفضى أيضاً إلى مصادرة فكرة الله من حيث هو كائن موجود فى ذاته .

فالقانون الخلقى ، من حيث هو قانون للحرية ، يأمر بمقتضى مبادىء محددة يجب أن تكون مستقلة عن الطبيعة تمام الاستقلال . ولكن الكائن الناطق الذى يعمل فى العالم ليس مع هذا فى الوقت عينه علة للعالم وللطبيعة نفسها . ففى القانون الخلقى إذن لا يوجد البتة قانون للارتباط الضرورى بين الخلقية والسعادة .

ولكننا فى النشدان الضرورى للخير الأعظم نصادر على مثل هذه الرابطة بوصفها ضرورية ، وهكذا نصادر على وجود علة للطبيعة جمعاء، متميزة من الطبيعة ومتضمنة مبدأ ذلك الارتباط ، أى مبدأ التوافق الدقيق بين السعادة والخلقية .[١٠٨]

وينبغى أن نراعى أن هذه الضرورة ذاتية ، أى أنها حاجة ، وليست موضوعية ؛ لأن القول بوجود شىء إنما هو من اختصاص الاستخدام النظرى للعقل ، من حيث هو المصدر الذى تنبع منه المعرفة الموضوعية .

ويترتب على هذا أن الأفكار التى بسطناها هنا من وجهة النظر العملية ليست عقائد نظرية، بل هى فروض ، أى مصادرات[١٠٩] . وهذه المصادرات لا توسع المعرفة النظرية ، ولكنها تتيح لأفكار

العقل النظرى تبريراً يجعلها معانى مجردة حقيقية . ومعنى هذا أن مصلحة العقل النظرى هى فى دفع المعرفة حتى أسمى المعانى المجردة القبلية. بيد أن هذا العقل لا يجد ضمانات كافية لامكان هذه المعانى المجردة ، فهذا الإمكان احتمالى ، إلا أنه يغدو « تقريريا » فى الاستخدام العملى للعقل .

ولكن ، أمعرفتنا على هذه الوتيرة قد اكتسبت بالعقل العملى رحابة حقيقية ، وما كان مفارقاً بالنسبة للعقل النظرى صار محايثاً بالنسبة للعقل العملى ؟

بلاشك ! ولكن من وجهة النظر العملية فحسب ، لأننا لا نعرف بهذا المنوال لا طبيعة النفس ، ولا العالم المعقول ، ولا الكائن الأسمى ، من حيث هم فى ذواتهم (١٦٠) .

إذن فإمكان أفكار العقل الخالص النظرى هذه ، والواقعية الموضوعية التى لم يستطع العقل الخالص النظرى أن يثبتها لهذه الأفكار : هذا الامكان مصادر عليه بالقانون العملى الذى يحتم وجود الخير الأعظم الممكن فى عالم ما .

من هذا السبيل ، بلاشك ، تكتسب المعرفة النظرية للعقل

الخالص نماء، ولكن هذا النماء يقتصر على أن تلك المعانى المجردة التى كانت بالنسبة لهذا العقل النظرى احتمالية غدت الآن تقريرية ومعترفاً لها بأنها معان مجردة تنتمى إليها موضوعات واقعية، لأن العقل العملى بحاجة إلى وجودها كى يغدو موضوعه - وهو الخير الأعظم - ممكناً، وهذا الخير الأعظم ضرورى ضرورة مطلقة من الناحية العملية، ومن ثم يخول للعقل النظرى أن يفترضها(١١١).

ولكن هذا الامتداد للعقل النظرى ليس امتداداً للنظر التأملى، أى أنه لا يبيح أن نستخدمه استخداماً إيجابياً من الناحية النظرية، ولا يقيح شيئاً فيما يتعلق بحدس هذه الموضوعات، فكل قضية تركيبية فى هذا الصدد غير ممكنة.

بهذه النظرية - أعنى بالاستخدام العملى للفكرة - يؤكد كنط تأكيداً كاملا الاستقلال الذى يخص علم الظواهر عما يسمى علم قوانين الإرادة فكل من هذين فى استطاعته التوسع بحرية تامة وفق مبادئه الخاصة: ولن يضايق أحدهما الآخر، لأن هذه المبادىء، وإن كانت متوافقة، إلا أنها غير متجانسة.

وبالتالى، فأفكار العقل النظرى الثلاث لم تصبح بعد فى ذاتها معارف، لأننا لا نستطيع أن نحمل عليها أى حكم تركيبى(١١٤).

وليس هناك أى امتداد للمعرفة فيما يتعلق بموضوعات فوق الحس عموما ، مادام العقل مرغماً على القول بوجود مثل هذه الموضوعات وإن عجز عن تحديدها بمزيد من التدقيق .

إذن ، فالعقل الخالص النظرى الذى تعد كل هذه الأفكار بالنسبة له مفارقة وغير ذات موضوع ، ينبغى عليه إزاء هذا النماء أن يحمد قدرته الخالصة العملية . فهذه الأفكار تغدو هاهنا محايثة ومنشئة ، لأنها مبادىء إمكان تحقق الموضوع الضرورى للعقل الخالص العملى (ألا وهو الخير الأعظم) فى حين أنه بدون ذلك تغدو هذه الأفكار مجرد مبادىء تنظيمية للعقل النظرى غير متيحة إلا كمال استخدامه إياها فى التجربة(١١٣).

فانطلاقا من الإنسان إذن ، أو بالأخرى انطلاقا من القانون الذى ينبغى أن يتبعه ، تتحدد فكرة الله ، والصفات التى نعرفها لله كالعلم المحيط ، والقدرة الكلية ، والطيبة التامة ، والعدل الأوفى لا تخص ، مباشرة ولا بطريق غير مباشر ، إلا علاقته بوجود وحالة الكائنات الناطقة الخاضعة للقانون الخلقى .

فالله يبدو إذن بمثابة « مبدأ أسمى فى مملكة للغايات »

وبمثابة « مشروع أعظم فى مملكة خلقية للغايات »، بل هو على الخصوص بمثابة علة يمكن بها التوافق الحق بين السعادة والفضيلة . وهذا مايقوم عليه ما يسميه كنط الدليل الخلقى على وجود الله .

ومن الأهمية بمكان أن نحدد على وجه الدقة معنى هذا الدليل . هذا الدليل قائم على غائية خلقية ، لأنه يعتبر أن وجود الأشياء يجب أن يكون خاضعاً للغاية القصوى ، التى يجعل منها القانون الخلقى موضوعاً لنا ، وأنه لكى نفسر هذا الخضوع ونؤسسه يجب أن نرجع إلى كائن خلقى بوصفه مبدع العالم .

ولكن الدليل الخلقى ، المستمد من الاستخدام العملى لعقلنا ، لا يصح إلا بالنسبة لهذا الاستخدام ، ولا يمكن تحويله إلى برهان نظرى .

إن ذلك الشرط المضروب على العقل ألا يمد أفكارنا عما فوق الحس إلا فى حدود استخدامه العملى ، له جدوى عظيمة فى منع الثيولوجيا (علم اللاهوت) من الذوبان فى الثيوزوفيا (الفلسفة الالهية) ، إذا ما ادعى العقل تحديد معان مجردة مفارقة ، أو من الذوبان فى الدمنولوجيا (علم الشياطين) بالبحث عن امتثالات لله تشبهه بالبشر ، ويمنع الدين أيضاً ـ الذى هو معرفة واجباتنا من حيث

هى وصايا مقدسة ـ أن يتحول إلى السحر الأبيض ، أى إلى الاعتقاد التصوفى الذى يزعم أن لنا شعوراً مباشراً بكائنات فوق الحس ، بل وأن لنا تأثيراً مباشراً على هذه الكائنات ، أو أن ينحل الدين إلى وثنية ، أى إلى استعداد خرافى لاستحثاث المكارم الالهية بوسائل عدا صلاحنا أو طيبتنا(١١٤).

واضح إذن أننا بالفكرة فى استخدامها الخلقى نتجاوز الحدود التى كان نقد العقل الخالص قد رسمها للمعرفة . ولكننا لانوسع بهذا مجال معرفتنا النظرية .

وهكذا نتبين كيف يتسنى للانسان أن يعقل الفكرة العملية لله . فنحن نعقل ثلاث خواص : فكرة الكائن الأسمى ، وفكرة كائن ذات ، ينبوعاً أول لغائية خلقية فى الإنسان . والله نومين فى حين أن العالم ظاهرة (فينومين) . وفضلا عن هذا ، فالعلاقة بين الله والإنسان هى علاقة اللامتناهى بالمتناهى . والإنسان ـ بعد ـ ليس تلقائية خالصة كالله .

الفصل الثاني

فكرة الغائية

ليس للأفكار أن تقصر عنايتها على تحديد كل ما هو صورى فى المعرفة ، بل ينبغى أن تحدد أيضا ما هو مادى . فالفلسفة إذن لم يعد من شأنها أن تعنى بالشروط التى تجعل التجربة ممكنة فحسب ، بل تعنى باقامة التجربة فى إجمالها، و بالتالى يجب أن تتيح لنا الأفكار التأدى إلى ميتافيزيقيا الطبيعة .

والواضح أن ثمة اتفاقا بين السمات التى ينحلها كنط ، من جهة ، الأفكار الترنسندنتالية — ولا سيما ثالثة هذه الأفكار ألا وهى فكرة الله — وبين السمات التى يعترف بها بعد ذلك لمعنى الغائية .

لقد اكتشف كنط ، أولا ، دور الغائية فى الاستطيقا أو بعبارة أدق ، فى فكرة الجميل . وفى وسع الجميل أن يتم تحديد علاقته بالخلقية عن طريق وظيفة التناغم التى يؤديها ، كما يستطيع ذلك عن طريق علاقته بما فوق الحس . ولذا كان الجميل رمز

الخلقية ، وإنما عن هذا الطريق دون غيره يمكنه أن يتطلع إلى اقرار كلى ، وعن هذا الطريق أيضاً نستطيع أن نفهم لماذا نطلق فى كلامنا على الأشياء الجميلة نعوتا لفظية حافلة بالأوصاف الخلقية .

ومهما يكن من شيء ، فالمهم هو فكرة الغاية فى الفلسفة الغائية.

إن علم الطبيعة ينبغى ألا يلجأ إلا إلى مبادىء طبيعية للتفسير . ولكن التفسير الآلى ليس نهائياً (أى ليس قاطعا) . ويترتب على هذا أن التفسير بالغاية لا غنى عنه ، وإن كان لا يفيدنا أى معرفة بالأشياء، أى أنه لا يجدى فى تحديدها من حيث هى موضوعات . فهو البديل من معرفة تفوق البشر ، لأن تحديد الواقع الموضوعى للطبيعة عن طريق تطبيق المقولات على الحدوس لا يكشف لنا البتة ما هى الطبيعة فى صميمها . وعندئذ يتصور المرء ضرورة وجهة النظر الغائية ، لا لإدراكها ، بوصفها ظاهرة لواقع يفوقنا .

وفى الطبيعة توجد كائنات منظمة تستبعد — بالنسبة للعقل البشرى على الأقل — إمكان تفسير فيزيائى آلى فحسب . فهذه الكائنات تتضمن غاية . والكائنات المنظمة هى الكائنات التى لا يمكن إدراك أجزائها إلا إذا ربطنا هذه الأجزاء بفكرة الكل التى تعد علة إمكانها ، أى أنها علة غائية (١١٥) . إذن فهى »

وحدها فى الطبيعة التى يجب أن نتصورها باعتبارها غايات للطبيعة »[١١٦]

إن الـكائن المنظم حائز ـ عدا القوة المحركة الخاضعة للقوانين الآلية — لقوة إخبارية تنتقل إلى المـادة التى يستخدمها . ولذا كانت للـكائن المنظم غاية فى وجوده ، أى أنه فى آن واحد علة ونتيجة ذاته »[١١٧]

الشجرة ـ مثلا ـ تنتج شجرة أخرى من نفس نوعها . أى أن هذه الشجرة تنتج ذاتها من حيث النوع ، وتنتج ذاتها من حيث الفرد ، عن طريق ظاهرة النمو ، بتغيير المادة الخارجية التى تمتصها لتتمثلها ، أى أنها تفرض على هذه المادة صورتها الخاصة[١١٨]

بيد أن الأشياء التى يبدعها الفن البشرى تظل خارج نطاق المفهوم السالف الذكر . فالساعة مثلا ، كل جزء فيها أداة تستخدم فى تحريك أدوات أخرى ، ولـكنها لا توجد عن طريقها . فما من ترس فيها ينتج ترسا آخر ، لا يستطيع أن يصلح نقائصه الخاصة بنفسه[١١٩].

فى هذه الحالة لا توجد غائية داخلية ، فلـكى يتصف الشىء بالغائية (أى يحـكم عليه حكم غائى) ينبغى أن يكون هذا الشىء علة

ونتيجة ذاته فى آن واحد ، ولا يكون ممكنا بمجرد نشاط القوانين الطبيعية . وبهذا تختلف الغائية الداخلية عن الغائية الخارجية ، من حيث أن هذه الأخيرة تحد بالتوافق والمنفعة . فإذا كان لا بد مثلا أن توجد فى العالم سائمة فلابد أن ينبت فيه عشب فثمة فائدة العشب للسائمة ، وفائدة السائمة للانسان الذى يتغذى بلحومها .

وتقود فكرة الغائية الداخلية العقل إلى نظام للأشياء يختلف عن آلية الطبيعة التى تبدو غير كافية . ولكن إذا كانت هذه الفكرة — التى تعلو على الآلية العمياء لقانون الطبيعة ـ فكرة محددة ، فلن تبقى أى قاعدة مؤكدة للتمييز بين النمطين المختلفين من الأحكام . فليس مشروعا إذن أن نمضى إلى ما وراء حدود علم الطبيعة ، إلى مفهوم يتجاوز كل تجربة ، إلا بعد اكتمال هذا العلم ، وبذلك لا ندخل مبدأ جديدا للعلية ، بل نضيف فقط ـ لاستخدام العقل ـ منهجا آخر فى البحث غير المنهج الذى يطبق على القوانين الآلية غير الكافية .

إذن ، بما أنه توجد علاقة للعلل التى يستلزمها الفهم ، توجد علاقة للعلل الغائية حيث لا تكفى قوانين القبلية الآلية الخالصة .

ولكن فكرة الغائية ينبغى ألا تفهم إلا على أنها صورية وليست واقعية . أى أن الأنا هو الذى يقدم الغائية وليس الموضوع. وبذلك يظل تفسير الطبيعة بالآلية سليما لم يمس ، ومادام حق البحث عن تفسير آلى خالص لكل منتجات الطبيعة حقا غير محدود على الاطلاق فى ذاته ، فالقدرة على الوصول إلى نتيجة مرضية إنما توجد حيث يعنى الفهم بالأشياء من حيث هى غايات طبيعية . وما عسى يكون معنى هذا اذن ، اللهم إلا أن الحكم الغائى ليس محددا بل هو عاكس فحسب[١٢٠] ، وأنه يعبر عن القاعدة التى بدونها يغدو التنظيم — من حيث هو غاية داخلية للطبيعة — غير قابل للتفسير بواسطة عقلنا .

عقلنا إذن هو الذى يتصور ، وهو الذى ينبغى أن يتصور الأفكار التى بمقتضاها تمضى الطبيعة فى انتاج الكائنات المنظمة . والجمع بين الآلية وفكرة الغائية فى علم الطبيعة ضرورى ، أى أن الآلية غير كافيه لتصور امكان كائن منظم ، بل يجب اخضاعه لعلة تعمل عن قصد . وكذلك المبدأ الغائى وحده لايكفى إذا لم نضف إليه الآلية[١٢١] . وهكذا لا يكون لفكرة الغائية مكان مشروع فى علم الطبيعة الفيزيائى ، ولكن لها مكانا خاصا بها فى علم

الكائنات المنظمة .

وفضلا عن هذا ، ففي نطاق هذه المفهومات ، التى هى الغايات من الجائز أن ننشد غير المشروط ، أى أن نمتثل غاية قصوى . وهذا طور سوى لمشكلة الغائية . ومع هذا ، فالغاية النهائية ليست إلا معنى مجرداً من معانى العقل العملى المجردة ، فلا يمكن استنباطه من أى تجربة .

وهذا الضرب من فهم الغائية يحررنا من قطعية العلم التى تدعى أنها تؤدى بواسطة القوانين الآلية حسابا عن الحياة والكائنات المنظمة ، كما تحررنا من قطعية الثيولوجيا (علم اللاهوت) التى لا تفرض غايات أخرى سوى الغايات المفروضة من الخارج على الطبيعة بواسطة مبدعها .

والكائن الذى يدعى أنه غاية قصوى ينبغى أن يكون قادرا على تصور غايات . فلئن كان ثمه كائن يمكن أن يكون غاية قصوى للطبيعة ، فلعله الانسان ، ولا أحد سوى الإنسان . وهكذا يكون الإنسان — عند كنط — ليس غاية من غايات الطبيعة فحسب ، بل هو غايتها القصوى ، بشرط أن يكون هذا التصور قائما على حكم عاكس لا على حكم محدّد .

ولكن كى يكون الإنسان الغاية القصوى لا يكفيه أن يستطيع امتثال غايات ، بل يجب أيضا أن تكون القاعدة التى بموجبها يمتثل تلك الغايات بحيث لا تتيح له ذلك الامتثال إلا اعتمادا على الطبيعة المحسوسة. وينبغى لتلك القاعدة أن تتجاوز الغايات الأرضية من حيث أن الغاية القصوى إنما هى تلك الغاية التى لا تفترض غاية سواها شرطا لوجودها . فهى غاية غير مشروطة ، والقانون الذى بموجبه تكون تلك الغاية كذلك، ينبغى هو نفسه أن يكون قانونا غير مشروط . فليس يتسنى للانسان إذن أن يكون غاية قصوى من حيث هو ينشد السعادة أو تنمية قواه ، بل هو غاية قصوى من حيث أن لقدرته على الفعل بحسب غايات أساساً فوق الحس ، وهذا الأساس هو الحرية ، وأن لها قانونا غير مشروط هو القانون الخلقى، وأن لها موضوعا ضروريا هو الخير الأعظم فى العالم .

ومن ثم ، فالانسان لا يسعه أن يكون غاية قصوى للخليقة إلا من حيث هو كائن خلقى . وليس من حق أحد أن يسأل لأى غاية عليا هو موجود : فوجوده له فى ذاته غايته العليا التى تخضع لها الطبيعة بأسرها . وبذلك تقتضى الطبيعة التطبيق العقلى لنسق غائى

تام ، من حيث أنها تحد لسلسلة الغايات الخاضع بعضها لبعض حداً أقصى[١٢٢] ، وبذلك نفسه يمنح الانسان نفسه قيمة صادرة من ذاته ، وتنتقل من ذاته إلى العالم . إذن ليست الأفكار الترنسندنتالية هى التى تضفى قيمة على كل ما هو موجود فى العالم ، بل القائم بهذا فكرة الغائية . وبواسطة هذه الفكرة ذاتها ستتضح الفكرة الثالثة — التى هى فكرة الله — من وجهة نظر جديدة ، أعنى من وجهة النظر الغائية .

ويترتب على ما تقدم أنه ينبغى القول بعلة خلقية للعالم لتساعدنا على تحقيق الغاية القصوى . ولكن يجب أن نراعى أن مفهوم تلك العلة ليس موضوعيا ، ولا لديه القدرة على اثبات وجود إله للشاك ، بل إنه « إن أراد أن يفكر فى الأخلاق منطقيا » فلا مفر له من القول بمفهوم من هذا القبيل . فهو إذن دليل ذاتى فيه « مقنع لكائنات خلقية »[١٢٣] . وينجم عن هذا أن اثبات وجود كائن فوق الحس لا يمكن استخلاصه من المبادىء العامة لطبيعة الأشياء لأن هذه المبادىء — بداهة — لا تسرى إلا على العالم المعطى فى التجربة . وهكذا تغدو فكرة كائن ضرورى بالاطلاق احتمالية بالنسبة لنا ، قادرة فحسب

على دفع التفكير صوب التمام الممكن لمذهب كنط الفلسفى .

فلئن ظلت الميتافيزيقا التقليدية تدعى إدراك مافوق الحس بواسطة الفكرة ، فليس فى وسعها إدراكه إلا بطريق الاستخدام العملى والاستخدام الغائى . وهذا هو السبب فى أن كل محاولات الفلسفة العقلية لمد التأمل المجرد إلى هذه الموضوعات السامية للميتافيزيقا ذهبت سدى .

وفضلا عن هذا : يمسك كنط بالرباط الذى يصل ما بين الفكرة الترنسندنتالية والفكرة العملية عن طريق فكرة الغائية . فالأفكار الترنسندنتالية والأفكار العملية ضربان يفصلان مجال الطبيعة عن مجال الحرية : فالطبيعة مؤداها ما يتسنى لنا معرفته ، أى ماهو ظواهر . والحرية مؤداها مالا يتسنى معرفته ، أى النومين وهى مجال الفعل الخلقى . والمجالان ، مع أنهما غير متجانسين ، واقعيان على السواء . ومن ثم فهناك مكان لفكرة تتوسطهما تقوم بذلك الدور ، وهى فكرة الغائية ، وعن طريقها يتم الفكر حركته لتنسيق التجربة بكل أبعادها .

الباب الثالث

فحص نقدي لمذهب كنط

الفصل الأول

صعوبات الحل الكنطي

بقى علينا الآن أن نحدد على وجه الدقة موقعنا فى هذا الخضم ، ونقيم مؤدى الأفكار وقيمتها فى مذهب كنط .

إن العقل مدفوع بنزوع فى طبيعته ألا يجد الراحة إلا فى اتمام دائرته ، أى فى مجموع ذى نسق قائم بذاته(١٢٤) . وعند كنط أن النسق (أو المذهب) لا يتم إلا بالأفكار(١٢٥) ، بما أن الفكرة وحدة لمعارف شتى ، وكل تشبه أجزاؤه جسم كائن منظم ، من حيث أن التنظيم ليس معلولا للتجاور بل معلول للامتصاص الداخلى(١٢٦) .

والامتصاص الداخلى معناه التوحيد ، وهذا هو الحد الأخير فى مذهب كنط الفلسفى . وأول درجة تتحقق من التوحيد هى الحدس الحسى ، ولكن الحدس الحسى لا يمنح المعرفة إلا نتاجاً حادثاً ، جزئياً ، لا معرفة الموضوع ، لأن معرفة الموضوع هى مهمة المقولات ، التى هى قوانين أو قواعد كلية للتركيب ، وتكون

المقولات، باتحادها مع الظواهر، الوحدات الموضوعية الأولى الحاضرة فى الوعى وهى وحدات موضوعية لأن صورها تمثل الأنماط الثابتة الكلية الضرورية التى يترتب تحتها التغير الحادث للمجموعات المكانية الزمانية. فإذا مضينا صاعدين وجدنا الوحدة المطلقة، الوحدة الأسمى من وحدة المقولات : وجدنا وحدة أفكار النطق . ويترتب على هذا أن النطق هو السلطة التى ترتب جميع معارف الفهم ترتيباً نسقيا : ترتب الأنا من حيث هو ذات مفكرة ، والعالم من حيث هو تمام السلاسل العلية للظواهر ، والله من حيث هو الوحدة المطلقة لجميع موضوعات التفكير بوجه عام .

وليست مهمة أفكار النطق أن تعرفنا موضوعاً مفارقاً أو موضوعاً تجريبياً ، بل مهمتها منهجية ، ألا وهى الترتيب الدقيق للتفكير نفسه .

فما هو مركز الثقل فى هذا المذهب ؟

إنه « الأنا » . وهذا هو السبب فى أنه بوسعنا أن نقول أن الثورة الكنطية العقلية إنما هى فى نشدان توحيد المذهب ، لا فى مركز الواقع باعتباره موضوعاً ، بل فى صميم الفكر باعتباره ذاتاً مفكرة تفرض نفسها على الطبيعة جمعاء .

وبدهى أن هذا الأنا إنما هو فى آن واحد تقبلية وتلقائية ، خضوع واستقلال . بيد أن التلقائية المستقلة أبعد فيه مسربا ، لأنها علة امتثال العالم . ولذا يمكن القول مع كنط أن العالم الحسى ليس شيئا سوى الذات وقد صنعت من نفسها موضوعاً ، ولذا أيضا لا يستطيع العالم أن يقودنا إلى فكرة خالق لانهائى الحكمة لانهائى الصلاح . فالأنا هو الذى يميط عن منظور جديد لفكرة الله من حيث هو غاية قصوى تحقق تطابق الطبيعة مع مقاصد الارادة الخالصة . ومن هذه الزاوية لا يمكن أن يكون العالم عند كنط خير عالم ممكن .

وها هنا ينبغى أن نراعى أن المذهب لن يمسى تاما مقفلا إلا حينما ينظم ، لا مستويات المعرفة التأملية المتباينة فحسب ، بل أيضا العلاقة نفسها القائمة بين العقل النظرى والعقل العملى ، وإنما يكون هذا عن طريق فكرة الغائية .

وبيّن بذاته أن ثمة غرضا مزدوجا يلهم تكوين كتب النقد الثلاثة : فهناك غرض نقدى وغرض نسقى ، فلا يكفى أن نعد الأرض لقيام ميتافيزيقا مستقبلة ، بل يجب أيضا أن يكون هناك نسق للعقل: نسق ينظم عناصره الأساسية .

ومهما يكن من شيء ، مم يتقوم التوحيد النسقي ؟

إنه يفضي إلى التركيب . والتركيب يهيمن على التحليل . فالتحليل وحده ينزل بالنسق العقم ، ذلك أن التحليل لا ينتهي إلى الهوية إلا بواسطة تجريد يتجاهل الفرق بين العناصر المتحدة للتركيب والعناصر المتفـــرقة التي يستخرجها منه التحليل . فالتحليل يصنع شيئا على طريقته ، ولـكنه في نهاية المطاف ليس أداة تقدم ، ثم هو ثانوي . ولذا كان كنط على حق عندما أراد أن يقيم العلم على التركيب . ولأن كنط شديد الولاء للروح العقلي فقد قصد بالتركيب أن يكون قبليا . فاذا نحن لم نزد على تجاوز المعاني المجردة انتفى العلم . وهذا هو السبب في أن كنط وضع التركيب القبلي سببا كافيا وضروريا لأي علم . وهذا التركيب ليس التتويج المثالي لمذهب كنط فحسب ، ولـكنه قبل كل شيء نقطة الارتـكاز الوحيدة لمسار المعرفة .

فمن الخطأ اذن أن نقول مع ماريشال أن لدى كنط أصداء من ليبنتز،من حيث أن مذهب كنط تحكمه الهوية في نهاية المطاف(١٢٧) . فالواقع أن التركيب يحكم الاستخدام المنطقي والاستخدام الترنسندنتالي

للفهم معا[١٢٨] . فلاشك فى أن هناك تحليلات . ولـكنها تحليلات مركبة .

وهذا التركيب دينامى (حركى) وليس ستاتيا (سكونيا) من حيث هو وحدة تتـكون ، فهو مختلف ـ من هذا الوجه ـ عن الوحدة المنطقية الخالصة .

فما هو معنى هذه الدينامية ؟

إن كل نسق يجب أن يوجد من غير أن يخلط ، ويميز من غير أن يفرق . والنتيجة أن كل نسق لا بد أن يكون رسوماً تخطيطية من حيث أن الرسم التخطيطى يتضح بالجمع بين الواحد والآخر . والاثنان ناقصان حين يكون كل منهما على حدة . فـكل منهما يدعو الآخر إليه ليستتم به ، كما يحدث بين الجنسين . والرسم التخطيطى الذى ينتج من فـكرة ما يضفى وحدة تنظيميه للمعرفة ، أو بعبارة أدق — وحدة نسقية ، لأنه ينطوى (طبقا للفـكرة ، أى قبليا) على إطار الـكل وقسمته إلى أجزاء[١٢٩] .

تبقى الصعوبة الأخيرة : أ كنط على حق فى إقامة نسق(مذهب) تام وكامل ؟ وبعبارة أخرى : أتجد الفلسفة الباحثـــة عن نسق

ضالتها ؟ فمهما كان النسق مغلقاً ، ففي كل مرحلة من تطور المعرفة العلمية ، والثراء المتزايد في المعارف الوضعية ، يسود الاعتقاد بأن كل نسق ينبغي أن يمضي في طريق التغير . فهو على الدوام مبتسر .

لاشك في أنه لاتوجد معرفة إلا وهي نسقية ، من حيث أن المعرفة تتضمن دائماً علاقات ضرورية بين الأشياء ، والنسق إن هو إلا مجموع حدود ضرورية مترابطة فيما بينها بروابط ضرورية .

ولكن خطأ كنط الرئيسي أنه رد المعرفة إلى النشاط الداخلي الخالص للذات المفكرة ، وهكذا رفض أن يفسر التفكير بنشاط معرفي حق للأشياء .

وللمعرفة - بطبيعة الحال - حد تتم عنده حركة العقل ، ولكن هذا مستحيل ، لأن هناك دائماً اتصالا بالتجربة ، وهي متغيرة على الدوام ومن فرط الترامي بحيث يعجز العقل عن الاحاطة بها جمعاء . وفضلا عن هذا أن التجربة غير مردودة على اطلاقها إلى معانينا المجردة ، فلا نصل إلى تحصيل معرفة كاملة ومؤكدة تماثل معرفة الرياضة .

ولنتخذ وجهة النظر العلمية العصرية : إن العلم مجموع قوانين .

ولكن ماهو القانون ؟ إنه مؤقت لأنه يمثل وقائع ينطبق عليها بنوع من التقريب سيكف عن أن يكون مرضيا يوما ما لتلك الوقائع، ولأن القانون أيضاً رمزى . « فهناك دائماً حالات تغدو الرموز التى ينصب عليها القانون عاجزة عن تمثيل الواقع بطريقة مرضية »[١٢٠] ويترتب على هذا أن القانون العلمى واقع تحت رحمة التقدم .

فالنسق إذن لا ينال بأى حال عن طريق شجب العنصر التجريبى الذى هو متغير ، والميتافيزيقا يجب أن تكون جهداً متصلا للوصول إلى الطبيعة الحيمة للتجربة ، من حيث أن العقل لا يتطابق تماما مع الواقع الخارجى ، بل يحاول أن يمثله بأقصى ما يمكن من الدقة .

وفى حين لا يهتم كنط بالمعرفة العلمية من حيث أنها تتحقق تاريخيا على يد العلماء ، بل يهتم بالمعرفة العلمية من حيث انها تنطوى على الشروط القبلية لامكانها . ولهذا ينعت الأنا بأنه ترنسندنتالى ، ليسقط كل مافينا مما هو تجريبى وتاريخى وحادث . ويبدو له العقل ماهية لازمانية ، ونسقا مغلقا خاليا من أى اعتبار للديمومة والتطور والتاريخ ، وكل تكون وكل تقدم ـ لارتباطهما بهذه المعانى ـ فهما خُلف. فالعقل بهذا الوضع هو الأبدية الميتة . وهو إذن لا يرى

فعل العقل إلا أمراً يتم مرة واحدة ، يفصح فيها عن نفسه ويتجسد على ذلك . ولكن هذه ليست هى الحقيقة ، فواقع لامراء فيه أن العقل البشرى يتكون ببطء وعن طريق التقدم .

وعلة هذه الفجوة هى الفكرة التى لدى كنط عن العلم الفيزيائى عند نيوتن . فنحن نجد دائماً علاقة —من نفس النوع— بين مذهب الفيلسوف ومجموع المعارف العلمية فى العصر الذى عاش فيه الفيلسوف .

وفى أعقاب نيوتن صار فى مقدور العلم أن يستحوذ على أى موضوع كان بنفس القوة فيدمجه فى لحمة سياق واحد متصل لاأمت فيه . وهكذا بدا لكنط أن العلم الكامل قد تحقق على يد نيوتن . ولهذا كان العلم — وليس الكائن أو الموجود ـ هو المعطى لدى كنط ، لأن للعلم واقعه الحقيقى . وهذا هو السبب أيضاً فى أنه لايتساءل هل العلم ممكن ، بل يتساءل كيف تسنى للعلم أن يوجد .

وكما رأينا آنفا ، ثمة مستويات أكثر للتجربة ، غير متساوية فى المعرفة ، ولاتتبدى إلا ببطء . ولذا فهناك دائماً مجهول ، وهو ليس الشىء فى ذاته ، بل شىء يمكن أن يعرف . فاللاأدرية هى التى تتكلم

دائماً ، والقطعية هى التى تريد أن تسود وتتحكم . ولغز المجهول لا يفرض نفسه إلا ليدفع العقل فى بحثه عن الحقيقة . إذن فالمجهول ليس بمعنى المجهول المطلق ، بل هو الشر المعلوم أو المجهول الذى لم يعرف بعد ، فهو كأرض غريبة لم نصل إليها بعد .

ونتيجة هذا كله أن كل نسق مقفل تام فهو خطأ وفضول (لغو) . ولكن هذا لا يعنى إدانة الرغبة الخالدة التى تدفع [illegible] ر البشرى أن يشاء إقامة نسق. فبناء نسق أمر ضرورى ولكن بشرط واحد : ألا نعتقد أنه سيكون النسق الأخير ، والخطوة الأخيرة فى تقدم الفلسفة حيث يستحوذ المرء على الحقائق جميعها وينبذ كل جهد جديد .

والواقع أن النسق الحق هو الذى يفتح البابللمشكلات الجديدة التى يجب أن تكون أعمق وأكثر تعقيداً من المشكلات التىسبقت معرفتها حتى الآن . ولذا فنحن دائماً بحاجة إلى جهد جديد لكل مشكلة جديدة . ومن ثم فالفلسفة ليست عملا نسقيا تاما لمفكر واحد. فهى لاتفتأ تُدخل وتستدعى إضافات وتصحيحات وتنقيحات وبذلك تتقدم على نحو ما يتقدم العلم الوضعى .

فالنسق الحق لا يمكن أن يستنفد كل توتر فى مجال البحث

الفلسفى . ومن ثم تخرج لنا هذه النتيجه التى تبدو شديدة المفارقة . إن النسق (المذهب) الحق هو الذى يملك « عدم » القدرة على حل المشكلات الجديدة .

وبهذا الفصل تحققت غاية البحث.

ولكن أهو صالح أن يكون خاتمة ؟

بالقطع لا ، لأن كل بحث ينبغى أن يثير مشكلة جديدة يمكن أن تظل خافية . فلم يبق أمامنا إلا استكشاف هذه المشكلة ، حيث أن كل بحث — بموجب ماقلناه — ينبغى أن يفتح الباب أمام مشكلات جديدة .

إذن : ماهى مشكلتنا الجديدة ؟

الفصل الثانى

كنط وأفلاطون

فى رأيى أن العلاقة بين كنط وأفلاطون فى نظرية المثل هى التى ينبغى أن تكون امتداد هذه الرسالة لسببين .

أولهما ، ان المثال (هو عند كنط الفكرة ، وإن كان اللفظ باللغة الأوربية واحداً) عند الفيلسوفين هى غاية المذهب وحدوده الأخيرة . ولكننا لن نغفل أن تفكير أفلاطون — فى هذه المسألة كما فى مسائل أخرى — طرأت عليه تغيرات . فالملخص الموجز الذى تقدمه هنا فيه خلاصة المبادىء الأساسية لنظرية المثل عند أفلاطون ، بدون نظر إلى هذه التغيرات ، لأن مرادنا ليس البحث فى هذه المسألة بصفة خاصة ، بل العرض الأولى لمشكلة جديدة .

ثانيهما — وهو أقل أهمية من أولهما — أن ثمة تأثيراً عميقاً صدر عن الفيلسوفين ، إن مباشرة وإن بطريق غير مباشر . فمع كل المقاومات التى ووجه بها هذا التأثير العميق ، إلا أنه يبقى فضلا أن على يديهما أثيرت للمرة الأولى وتميزت ووضعت بوضوح أهم

المشكلات التى شغلت بها الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة ، وبصورة ظلت باقية وإن تغيرت الألفاظ والمصطلحات الفلسفية .

يجب أولا أن نضع هذه المشكلة : أكنط محق فى اعتقاده أنه نقل الفكرة إلى المجال النظرى فى حين أن أفلاطون وضع المثال فى المجال العملى ؟ ثم ما هو الفرق بين خصائص المثال الأفلاطونى والفكرة الكنطية ؟

فيما يختص بالمسألة الأولى الجواب : لا ونعم . فهذا صحيح ، ولكن إلى حد معين .

المثال الأفلاطونى هو فى نظر كنط ، قبل كل شىء ، مثال عملى ، صورة حددها العقل قسراً لتكون معيارا للعقل الخلق.(١٣١) وهذا صحيح فى المرحلة التى شرع فيها أفلاطون يشيد مذهبه. أى أن هذا المفهوم ليس صحيحاً إلا فى حدود أنه لا ينصب إلا على مرحلة الشروع ، بيد أنه يمتد إلى أبعد كثيرا من المرحلة الأولى من أطوار المذهب .

فنذ البداية ليس لدى أفلاطون إلا مشكلة واحدة ، هى خير المدينة الذى يقودنا إلى خير كل امرىء بوصفه جزءا متكاملا من

هذه المدينة . وجميع تطورات وتحديدات الفلسفة الأفلاطونية تخرج من هذا الوضع الأول والأساسى لهذه المشكلة الخلقية (١٣٢).

وبين بذاته أن أفلاطون رأى بوضوح عجز الأخلاق فى زمنه ذلك العجز الذى ضخمه وجسمه السوفسطائيون . ومن ثم تولد لديه الشعور باكتشاف الطبيعة الخاصة لكل شىء وتأسيس معنى الواقع الحقيقى . وهكذا شعر أفلاطون أن المهمة التى تفرض نفسها هى اكتشاف علم كامل ويقينى ، من حيث أن يقين كل الأحكام الخلقية يفترض فحصا لطبيعة التفكير الصحيح ، ولا سيما التفكير العلمى المتضمن بوجه خاص فى الرياضة .

وأين يلتمس هذا العلم الذى ينقذ الفرد والمدينة ؟ فيما وراء « اللاعلم » والعلم المزيف . وبعبارة أخرى ، فيما وراء العالم المحسوس .

إن الحس يتغير بتغير الأفراد وتغير أحوال كل فرد . إذن نظرية بروتاغوارس صحيحة : أن الإنسان مقياس جميع الأشياء ، وكل شىء بالنسبة لكل واحد على ما تبدو له . وهذه النظرية إن هى إلا الصيغة المبسطة : لا شىء موجود ، والكل فى صيرورة . هى الصيغة التى نودى بها منذ هومير وهزيود : لا شىء واحد ، ولا

محدد ، ولا موصوف على أى وجه كان . فليس موجوداً سوى النقلة والحركة والخليط المتبادل : لا شيء موجود ، فهو دائماً فى صيرورة(١٣٣) .

ولكن المعرفة لا يمكن أن يكون موضوعها الحسى المكون من انطباعات حسية غير ثابتة وهى على الدوام نسبية ومتغيرة بحسب الأشخاص والظروف . فلابد للعلم من موضوعات مطلقة . ولهذا وفق أفلاطون بين هرقليط وپارمنيد ، ووفق فى نفس الوقت بين سقراط وبروتاغوراس ، فأقام الوحدة الدائمة للمعنى المجرد موضوعاً لعلم معصوم من الخطأ ، فى مقابل الكثرة المتغيرة التى يكشف عنها إدراك الحواس متأرجحة غير يقينية . لقد نبذ أفلاطون المظاهر الحسية وأقام الواقع الحقيقى فى المثال .

هذا هو المضمون الجوهرى لما يسميه أفلاطون « نظرية المثل » أو « الصور » ، فسيان استخدمنا هذا اللفظ أو ذاك .

ونتيجة لهذا كله أن كنط على حق ، من جانب ، لأن المشكلة الأساسية عند أفلاطون هى المشكلة الخلقية ، وهى الميراث الحق عن سقراط .

ولـكن كنط ليس على حق ، من جانب آخر ، لأن أخلاق أفلاطون وضعت للمرة الأولى فى مشكلة أخرى هى مشكلة إمكان العلم عموما ، ولذا كانت المثل الخلقية والماهيات الرياضية فى مستوى واحد من الحقيقة الواقعية(١٣٤) . وفضلا عن هذا ، فإن الفـكرة عند كنط نفسه ـ كما بينا ـ لا تقتصر على الاستخدام النظرى ، بل تعمل أيضاً على الصعيد العملى. بيد أن هذا لا يعنى — وكنط نفسه لا يقبل هذا — أن الجانب التأملى للفـكرة قد تقوض . وبعبارة أخرى أنهما وجهان مختلفان لمستوى واحد .

وتبقى المسألة الأخيرة التى تخص الفرق بين خصائص الفـكرة الـكنطية والمثال الأفلاطونى .

المثال عند أفلاطون له وجه منطقى ووجه آخر ميتافيزيقى .

والوجه الأول ارتقى من المظاهر الحسية إلى المثال العام الذى يعبر عن وحدتها الـكلية ، ثم يقارن المثل المختلفة ليربطها بالقوام المثالى الأخير الذى يعد قاعدتها المشتركة . والعملية هنا تجريد لأنواع وأجناس يمضى فى سبيله حتى يصل إلى الجنس الأعلى . فالمثال بهذا المعنى مجرد مساوق للفـكرة فى استخدامها المنطقى لدى كنط ، فيما عدا أن كنط يعد الفـكرة قائمة بتوحيد معارف الفهم للوصول إلى نسق تام وكامل .

والمثال الميتافيزيقى عند أفلاطون من مستوى آخر . فالواقع أن أفلاطون يقول مع هرقليط أن المظاهر هى التغير بعينه ، ويقول مع بارمنيد بتضارب التغير والوجود . بمعنى آخر كان أفلاطون ينادى بأن المثل أنماط الأشياء نفسها متقومة فى ذاتها وأبدية . وما على العقل البشرى إلا أن يتأملها ، ولكنه لا يشارك فى تكوينها . ومن ثم فالمثال يختلف عن الفكرة الكنطية من حيث أنه أسمى من أن يتسنى لأى موضـــوع من معطيات التجربة أن يطابقه ، ولكن ليس معنى هذا أنه وهم محض ، لأن له واقعاً موضوعياً مستقلا عن العقل البشرى . وهذا يعرض نفسه على فكرنا بخاصة الضرورة والرسوخ ، فلا يبدو لنا مستقلا عنا أو خارج الذات المفكرة شأن الموضوعات الحسية ، وذلك يؤدى بنا إلى وضع المثال فى عالم معقول ، حاضرا أمام أنظارنا الفكرية حضور العالم المنظور أمام الحواس . ولكن الفكر عندما يستدبر الموضوعات المحسوسة والمظاهر المتغيرة ، يتصل بالمثل والماهيات الثابتة والحقائق الأبدية . وهذا ما نجده مثلا عندما نقرأ فيدون ، وبذلك يكون المثال مفارقا ومحايثاً فى آن واحد .

أما عند كنط فالفكرة تكف عن أن تكون مفارقة وخارج

مجال العقل ، فهى محايثة فحسب ، لأنها قدرة على البناء ، وأداة للتفكير ، ومجرد مفتاح للتجارب الممكنة .

وهكذا ، بفضل الفكرة ، لا يوجد الموضوع إلا بالنسبة للذات. فليس للموضوع إلا خواص مشتقة ، أما خواص الذات فهى منشئة أو أصيلة . وبالتالى فكل وحدة البناء التى تخص الموضوع وعالم الموضوعات إنما هى وحدة لايمكن أن تكون كافية لذاتها ، وتحيل على وحدة منشئة وأصلية ، وهذه هى الصيغة الكنطية الشهيرة « نحن لا نعرف قبليا عن الأشياء إلا ما نضعه فيها بأنفسنا » .

والإنسان ، فى نهاية الأمر عند أفلاطون ، مشاهد لا عمل له إلا تأمل المثل فى عالم وراء العالم المحسوس . أما عند كنط فالإنسان إله ، بيد أنه إله ناقص ، لأنه محتاج كى يخلق عالم ظواهره إلى المعطيات الخارجية .

الهوامش والمراجع

تنبيه

كلما تعلق الأمر بأحد مؤلفات كنط ، لن نشير إلى اسم المؤلف .

والاختصارات الأساسية المستخدمة لهذه المؤلفات الكنطية هى :

١ — نقد العقل الخالص :

مطبوعة جيبر سنه ١٩١٢

من ترجمة بارنى فى جزئين = ن . ع . خ

٢ — نقد العقل العملى :

ترجمة بيكافيه سنه ١٩٤٩ =ن . ع . ع

٣ — نقد الحكم

ترجمة جيبلان سنه ١٩٢٨ = ن . ح

٤ — مقدمة مسهبة لكل

ميتافيزيقا مستقبلة .

ترجمة جيبلان سنة ١٩٤١ = م . ك . م . م

١ — ن . ع . خ ح ١ ص ٨
٢ — المصدر السابق ح ١ ص ٣٢
٣ — المصدر السابق ح ١ ص ٨
٤ — المصدر السابق ح ١ ص ١٢٦
٥ — اميل بوترو : فلسفة كنط ص ١٩
٦ — ن . ع . خ ح ١ ص ١٢٣
٧ — المصدر السابق ح ١ ص ٢١
٨ — المصدر السابق ح ١ ص ١٨ — ٢٢
٩ — المصدر السابق ح ١ ص ٥٥
١٠ — المصدر السابق ح ١ ص ٩٥
١١ — المصدر السابق ح ١ ص ٩٨
١٢ — المصدر السابق ح ١ ص ٩٥
١٣ — المصدر السابق ح ١ ص ١١١
١٤ — المصدر السابق ح ١ ص ١٣٠ — ١٣٣
١٥ — المصدر السابق ح ١ ص ١٤١
١٦ — « هناك صورتان خالصتان للحدس الحسي ، هما مبدءان للمعرفة القبلية ، أعني المكان والزمان » المصدر السابق ح ١

ص ٦٣ . وعرض المعنيان المجردان للزمان والمكان يحمل اسم « الاستطيقا المفارقة » المسمى مفتاح أعمال كنط .

١٧ — المصدر السابق حـ ١ ص ٣٩

١٨ — «إننا إذا لم نجعل من المكان والزمان صورتين موضوعيتين لكل الأشياء ، لم يبق أمامنا إلا أن نجعل منهما صورتين ذاتيتين لطريقه حدسنا ، إن باطنا وإن خارجا . هذا العالم يسمى المحسوس لأنه ليس منشئا ، أي بحسب مايكون وجود موضوع الحدس معطى عن طريقه (مثل هذا الضرب من المعرفه ـ على قدر ما نستطيع أن نحكم — لايتسنى إلا للكائن الأسمى) بل يتوقف على وجود الموضوع ، فهو بالتالي ليس ممكنا إلا بقدر ماتتأثر به قابلية الامتثال الذاتيه » ن . ع . خ ، حـ ١ ص ٨٩

١٩ — المصدر السابق حـ ١ ص ٨٠ — ٨١

٢٠ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٠٤

٢١ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٠٤

٢٢ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٥٢ — ١٥٣

٢٣ — المصدر السابق حـ ١ ص ٢٥٩

٢٤ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٤٠ — ١٤٢

٢٥ — المصدر السابق حـ ١ ص ١٤٢ — ١٤٣

٢٦ — « جميع المعانى المجردة، مهما بلغت من القبلية، تتعلق بحدوس تجريبية ، أى بمعطيات تجربة ممكنة . وبدون هذا لاتكون لها أدنى قيمة موضوعية ولاتكون إلا من ألا عيب المخيلة » المرجع السابق حـ ١ ص ٢٤٦ وأيضاً هذا النص : « ومن الضرورى أن نجعل المعنى المجرد محسوساً، أى أن نشير إلى موضوع ينطبق عليه فى الحدس ، فبدون هذا لن يكون للمعنى المجرد أى معنى، أى لا يكون مغزى » المرجع السابق حـ١ ص ٢٤٦ .

٢٧ — المصدر السابق حـ ١ ص ٢٤٧ — ٢٤٨

٢٨ — يظن بعض المؤلفين أن هناك فرقاً بين استخدام لفظ « الشىء فى ذاته » وبين لفظ « نومين » فمثلا رينولد أقام بين الشىء فى ذاته والنومين تمييزاً جذريا من حيث أن النومين قانون بمقتضاه يجب أن نعمل على اقامة نظام موضوعات التجربة ، فى حين أن الشىء فى ذاته موضوع غير ممتثل . ولكنى لاأجد أى فرق

بينهما على ضوء قراءة كتب كنط ، ولاسيما الفصل الخاص بالتمييز بين الظواهر والنومينات في نقد العقل الخالص، ويستخدم كنط اللفظين بنفس المعنى . يضاف إلى هذا أن كنط ليس على الدوام بالغ الدقة في مصطلحاته .

٢٩ — المصدر السابق حـ ١ ص ٢٧

٣٠ — المصدر السابق حـ ١ ص ٢٥٢

٣١ — « أسمى احتمالياً المعنى المجرد الذى لاينطوى على تناقض ، ولكنه كتحديد للمعانى المجردة المعطاة يرتبط بمعارف أخرى لايمكن معرفة حقيقتها الموضوعية بأى حال من الأحوال . والمعنى المجرد للنومين - أى لشىء ينبغى ألا نتصوره كموضوع للحواس بل كشىء فى ذاته - ليس متناقضاً ، لأن من الممكن التأكيد أن الحساسية هى النوع الوحيد الممكن من الحدس . ثم إن هذا المعنى المجرد ضرورى كيلا نوسع الحدس الحسى فنمده إلى الشىء فى ذاته . المرجع السابق حـ ١ ص ٢٥٦ — ٢٥٧

٣٢ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٥٢

٣٣ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٧

٣٤ — م . ك . م . م ص ١٧٥

٣٥ — المرجع السابق ص ١٧٥

٣٦ — ن . ع . خ حـ ١ ص ٢٨٩

٣٧ — « النطق لا يتصل مطلقا بالتجربة مباشرة ، بل بالفهم ، أى بما فيه من المعارف المتباينة التى تنصب عليها قبليا — بواسطة معان مجردة معينة ـ وحدة يمكن أن نسميها معنوية ، وهى مختلفة أساساً من الوحدة التى يمكن استمدادها من الفهم » . المرجع السابق حـ ١ ص ٢٨٩ — ٢٩٠ .

٣٨ — « هذه القوة الأخيرة (النطق) هى أسمى ما لدينا لتناول مادة الحدس ورد التفكير إلى وحدته العليا » المرجع السابق حـ ١ ص ٢٨٧

٣٩ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٩٧

٤٠ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٨٨

٤١ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٩٠

٤٢ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٩٣

٤٣ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٩٣

٤٤ — المرجع السابق ﺣ ١ ص ٢٩١
٤٥ — المرجع السابق ﺣ ١ ص ٣٠٣
٤٦ — المرجع السابق ﺣ ١ ص ٣٠٥
٤٧ — المرجع السابق ﺣ ٢ ص ١٥٠
٤٨ — « وحدة المبادىء ، هذا ما يستلزمه العقل لكى يجعل الفهم متوافقا مع ذاته ، كما أن الفهم يخضع لمعـــان مجردة تباين الحدوس ، وبذلك يربط بينها . ولكن مثل هذا المبدأ . . ليس إلا قانوناً ذاتياً لهذا الاقتصاد فى استخدام كنوز فهمنا مؤداه رد جميع المعانى المجردة بوجه عام إلى أقل عدد ممكن . » المرجع السابق ﺣ ١ ص ٢٩٢ .

وثمة أيضا هذا النص : إنه (النطق) لا يبدع المعانى المجردة بل يرتبها فحسب ويبث فيها تلك الوحدة التى يمكن أن تتاح لها فى أقصى امتداد ممكن لها ، أى إزاء مجموع السلاسل وهو ما لا يصل الفهم إليه » المرجع السابق ﺣ ١ ص ١٥٠

٤٩ — المرجع السابق ﺣ ١ ص ١٦٤ — ١٦٥
٥٠ — المرجع السابق ﺣ ١ ص ٢٨٥—٢٨٦
٥١ — المرجع السابق ﺣ ١ ص ٢٩٧ — ٢٩٨

٥٢ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٩٨

٥٣ — المرجع السابق حـ ١ ص ٣٠١ — ٣٠٢

٥٤ — م . ك . م . م ص ٧ ١ — ١٠٨

٥٥ — ن . ع . خ حـ ١ ص ١٦١ — ١٦٢

٥٦ — المرجع السابق حـ ١ ص ١٤٥

٥٧ — المرجع السابق حـ ١ ص ١٦١

٥٨ — « كل حدس فيه تباين .. فلكى يتسنى استخراج وحدة الحدس من هذا التباين ، يجب أولا تصفح العناصر المتباينة ثم توحيدها : وهذا هو الفعل الذى أسميه تركيب الفهم ، لأن غايته المباشرة هى الحدس ، والحدس هو الذى يقدم التباين بلا شك ، ولكنه لا يستطيع البتة - بدون تدخل التركيب - أن ينتج ذلك التباين بما هو تباين ، وفى الوقت نفسه بما هو محبوس داخل امتثال . » المرجع السابق ص ٢٩٢ .

٥٩ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٦٤

٦٠ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٧٤

٦١ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٦٤

٦٢ — لدى كنط ضربان من الوحدة : وحدة تقنية ووحدة تنظيم المعرفة . أما الوحدة التقنية فتخرج من الرسم التخطيطي الذى « لا يتكون على حسب فكرة ، أى غاية رئيسية للعقل ، بل يتكون تجريبيا وفق أمور عرضية » . والوحدة الثانية « تنتج من فكرة حيث يقدم العقل قبليا الغايات ولا يصل إليها تجريبيا » المرجع السابق حـ ٢ ص ٢٧٣

٦٣ — المرجع السابق حـ ١ ص ١٦٨

٦٤ — « الاستنباط الترنسندنتالى لكل أفكار العقل النظرى ، لا بما هى مبادىء منشئة تجدى فى مد معرفتنا إلى موضوعات لا تستطيع التجربة أن تعطينا منها شيئا ، بل بما هى مبادىء تنظيمية للوحده التركيبية للعناصر المتباينة للمعرفة التجريبية بوجه عام » المرجع السابق حـ ٢ ص ١٦٨

٦٥ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٧٤

٦٦ — المرجع السابق حـ ١ ص ٢٨٥

٦٧ — « أفكار العقل الخالص لا يمكنها البتة ـ بذاتها ـ أن تكون جدلية ، وسوء استخدامها وحده يمكن أن ينجم عنه مظهر خادع ، إذ أنه مستحيل على هذه المحكمة العليا

لكل حقوق وكل مزاعم تأملنا أن تنطوى هى نفسها على أوهام وشراك أصيلة فيها » المرجع السابق ح ٢ص ١٦٧

٦٨ — المعانى المجردة للواقع والجوهر ، بل والضرورة فى الوجود ليس لها — خارج الاستخدام الذى به تجعل المعرفة التجريبية لموضوع ما ممكنة - أى معنى يحدد موضوع آخر » المرجع السابق ح ٢ ص ١٧٢ وهذا النص أيضاً : « إذا نحن ألقينا النظر على الموضوع الترنسندنتالى لفكرتنا ، لرأينا أننا لا نستطيع أن نفترض وجوده فى ذاته بمقتضى المعانى المجردة للواقع ، والجوهر ، والعلية ، من حيث أن هذه المعانى المجردة ليس لها أدنى انطباق على شىء تتميز تماماً عن العالم المحسوس » . المرجع السابق ح ٢ ص ١٧٣

٦٩ — المرجع السابق ج ١ ص ٣١٦ — ٣٢١

٧٠ — المرجع السابق ح ١ ص ٣٣٩

٧١ — المرجع السابق ح ١ ص ٣٤٣ — ٣٤٤

٧٢ — المرجع السابق ح ١ص ٣٤٣

٧٣ — المرجع السابق ح ١ ص ٣٤٦

٧٤ - المرجع السابق ح ٢ ص ١٠٥ — ١٠٨

٧٥ — المرجع السابق ﺣ ٢ ص ١٨٠

٧٦ — المرجع السابق ﺣ ٢ ص ١٨٢

٧٧ — المرجع السابق ﺣ ١ ص ٣١٨

٧٨ — المرجع السابق ﺣ ٢ ص ١٨٢

٧٩ — المرجع السابق ﺣ ٢ ص ١٧٥ - ١٧٨

٨٠ — ينبغى أن نذكر هنا ما أورده كنط فى كتابه « العمل الأخير » (الذى نشر بعد وفاته) : « وجهة النظر العليا للفلسفة الترنسندنتالية فى نسق (مذهب) فكرتى الله والعالم - والذات التى توحد هذين الموضوعين فى الكائن المفكر فى العالم » : الله والعالم ، وما يوحدهما كليهما فى نسق واحد ، هو المبدأ المفكر الذى للانسان فى العالم » . « الله والعالم هما موضوعات الفلسفة الترنسندنتالية ، وهناك الإنسان المفكر : الذات التى تربطهما فى قضية . » - ر . دافال : ميتافيزيقا كنط ص ٣٨٥.

٨١ — « تعلمنا التجربة أن الشىء كذا أو كذا ، ولكنها لا تعلمنا أنه لا يمكن أن يكون على غير هذا النحو . فإذا وجدت أولا قضية لا يمكننا أن نتصورها إلا ضرورية ، فهى حكم

قبلى . وثانياً لا تضفى التجربة البتة على أحكامها كلية حقيقية أو صارمة .. فاذا تصورنا حكماً كلياً صارم الكلية ، أى أنه يرفض كل استثناء ، فهذا الحكم ليس مستمداً من التجربة إطلاقا .. فالضرورة والكلية المطلقة هما إذن الآيتان اليقينيتان لكل معرفة قبلية ،والاثنتان فى ذاتهما لاتفترقان» ن . ع . خ ح ١ ص ٣٩ .

٨٢ — المرجع السابق ح ١ ص ٤٤ ـ ٤٥

٨٣ — المرجع السابق ح ٢ ص ١٩٤

٨٤ — المرجع السابق ح ٢ ص ١٩٦

٨٥ — المرجع السابق ح ١ ص ١٩

٨٦ — المرجع السابق ح٢ ص ٢٠١ — ٢٠٢

٨٧ — « العقل الخالص بأسره لا يحتوى — فى استخدامه التأملى الخالص — حكماً واحداً تركيبياً مباشراً بواسطة المعانى المجردة . فهو عاجز عن إصدار أى حكم تركيبى بطريق الأفكار ، له قيمة موضوعية » المرجع السابق ح٢ص٢١٠

٨٨ — « تحت حكم المنطق لا ينبغى لمعارفنا بوجه عام أن تكون

أشتاتاً ، بل نسقاً ، وبهذا الشرط فقط تستطيع معارفنا أن تساند وتؤيد غايات النطق الأساسية . وأعنى بالنسق وحدة المعارف المتباينة تحت فكرة . » المرجع السابق ح٢ ص٢٧٢

٨٩ — المرجع السابق ح١ ص ٥٥

٩٠ — المقصود حالياً بالتصورية (ايدياليزم) الاتجاه الفلسفى القائم على رد الوجود كله إلى التفكير ، بأوسع معانى كلمة التفكير . « فالتصورية تقابل بهذا المعنى الواقعية الوجودية (أنطولوچية) التى تقول بوجود مستقل عن التفكير) لالاند : المعجم الفنى والنقدى للفلسفة ص ٣٢٠

٩١ — يلح كنط هنا على التمييز بين الاثنين من حيث أن المظهر غير متضمن فى الحكم : « الواقع أن الحقيقة أو المظهر ليسا فى الموضوع من حيث هو مدرك ، بل فى الحكم الذى نحمله على هذا الموضوع نفسه ، من حيث هو متصور . فإذا استطعنا إذن أن نقول حكماً لا تخدعه الحواس ، فلأن الحواس لاتحكم البتة ، وبالتالى ففى الحكم فقط ينبغى أن نضع الحقيقة أو الخطأ ، وبالتالى المظهر الذى يدعونا إلى

الخطأ . » ن.ع.خ ، حـ ١ ص ٢٨٣

٩٢ — م . ك . م . م ص ٥٣ .

٩٣ — « المكان يمكن أن نعرفه قبليا بكل محدداته لأنه — — شأنه فى ذلك شأن الزمان — موجود فينا قبل كل إدراك حسى أو كل تجربة، من حيث هو صورة خالصة لحساسيتنا تجعل كل حدس حسى ممكناً ، وبالتالى جميع الظواهر أيضا . ويترتب على هذا أن الحقيقة ما دامت قائمة على قوانين كلية وضرورية هى بمثابة معاييرها ، فالتجربة عند بركلى لا يمكن أن يكون لها معايير للحقيقه ، لأنه لم يمنح ظواهرها أساساً قبليا ومن ثم لا تكون إلا وهماً . أما عندنا (أى عند كنط) فالأمر بالعكس ، لأن المكان والزمان يفرضان قبليا على كل تجربة ممكنه قانونها الذى يقدم أيضا المعيار اليقينى لتمييز الحقيقة فيها من الوهم » م . ك م . م ، ص ١٧١ — ١٧٢

٩٤ — « التجربة الداخلية نفسها ليست ممكنة إلا بطريق غير مباشر، أى بطريق التجربة الخارجية » وهذه الجملة تتضمن أن القبلية ن . ع . خ ، حـ ١ ص ٢٣٢ لست مطلقة من جميع

وجهات النظر لأنه يبقى مفهوما أنها لا يمكن أن تمارس إلا فى معطى . فما من موضوع يمكن أن نفكر فيه إلا إذا كان معطى من قبل ذلك .

٩٥ — ن . ع . خ . جـ٢ ص ٢٤٩

٩٦ — نفس المرجع جـ ٢ ص ٢٥١

٩٧ — « العقل لا يتلقى ـ بسبب ذلك ـ الامتداد فى المعرفة النظرية ، بل الامكان فحسب ، الذى لم يكن من قبل إلا احتمالا فصار تقريريا ، وهكذا يرتبط الاستخدام العملى للعقل بعناصر العقل النظرى » . ن . ع . ع ـ ص٢

٩٨ — ن . ع . خ جـ١ ص ٢٤

٩٩ — ن . ع . ع ص ٢٩

١٠٠— المرجع السابق ص ٢٩

١٠١— لقد تصورنا الارادة ، من حيث يمكن أن تكون محدّدة باعتبارها منتمية إلى عالم معقول ، وبالتالى يكون صاحب تلك الإرادة (الانسان) منتمياً إلى عالم معقول صرف » ن . ع . ع ص ٥١

١٠٢ — المرجع السابق ص ١٠٩—١١٠

١٠٣ — « بمقتضى طابعه التجريبي يكون الشخص — من حيث هو ظاهرة — خاضعا لكل القوانين التي تحدد النتائج طبقا لعلاقة السببية ... وبمقتضى طابعه المعقول ينبغي للشخص نفسه أن يكون متحرراً من كل تأثير للحساسية ومن كل تحديد بواسطة الظواهر.. وبالتالي يكون هذا الكائن الفعال ممثلا في أفعاله المستقلة الحرة من كل ضرورة طبيعية وهكذا تلتقي الحرية والطبيعة معاً وبدون أي تناقض في الأفعال نفسها، بحسب ما نقربها من عللها المعقولة أو من عللها الحسية . » ن ع . خ ج ٢ ص ٨٢-٨٣

١٠٤ — إذا اعترفنا، قبل القانون الخلقي - بموضوع أيا كان تحت اسم الخير ، مبدأ محدداً للارادة ، وإذا استخرجنا منه بعد ذلك المبدأ العملي الأسمى ، فسيقودنا ذلك دائما عندئذ إلى إكراه ، ويجرد المبدأ الخلقي من معناه . » ن . ع . ع ص ١٤٧

١٠٥ — المرجع السابق ص ١٢٠

١٠٦— المرجع السابق ص ١٢٢ - ١٢٣ .

١٠٧— المرجع السابق ص ١٣١ - ١٣٣

١٠٨— المرجع السابق ص ١٣٣ - ١٣٥

١٠٩— المرجع السابق ص١٤١

١١٠ المرجع السابق ص ١٤٣

١١١— المرجع السابق ص ١٤١ -١٤٦

١١٢— « بما أن العقل العلمي لا يعدو أن يبين أن هذه المعاني المجردة واقعية ، وأن لها موضوعاتها الحقيقية الممكنة ، وبما أنه لا شيء يعطى لنا من هذا الطريق فيما يتعلق بحدس هذه الموضوعات ، فليست هناك أي قضية تركيبية ممكنة بهذه الواقعية المعترف لها بها . وبالتالي لا يساعدنا هذا الكشف في شيء على مد معرفتنا من وجهة النظر التأملية»

ن . ع . ع ص ١٤٤

١١٣— المرجع السابق ص ١٤٥

١١٤— ن . ح ص ٢٦٦

١١٥— « إن الشيء من حيث هو غاية طبيعية لاتكون أجزاؤه

ممكنة إلا من حيث علاقتها بالمجموع ، لأن الشيء نفسه غاية ، وبالتالى فهو متضمن تحت معنى مجرد أو فكرة ينبغى قبليا أن تحدد كل ما يجب أن ينطوى عليه » المرجع السابق ص١٩٠

١١٦— المرجع السابق ص ١٩٣

١١٧ — المرجع السابق ص ١٨٠

١١٨ — المرجع السابق ص ١٨٩

١١٩— المرجع السابق ص ١٩١

١٢٠ — « الحكم بوجه عام هو قوة تعقل الجزئى من حيث هو متضمن فى الكلى . فإذا كان الكلى معطى ، فالحكم الذى يخضع له الجزئى حكم محدد . وإذا كان الجزئى وحده هو المعطى، وإذا كان على الحكم أن يعثر على الكلى ، فهو عاكس فحسب » المرجع السابق ص٢ . وهذا هو السبب فى أن جميع الأحكام الغائية - عند كنط - ينبغى أن تكون عاكسة .

١٢١— المرجع السابق ص ٢٢٩ — ٢٣٣

١٢٢— « الإنسان هو الغاية الأخيرة للطبيعة ، وبدونه لا يتم قيام سلسلة الغايات الخاضعة بعضها لبعض . ففي الإنسان ، وفي الإنسان فحسب ، بوصفه ذاتاً للخلقية يمكن أن يوجد التشريع غير المشروط بالنسبة للغايات التي تجعله وحده قادراً على أن يغدو الغاية الأخيرة التي تخضع لها الطبيعة جمعاء خضوعاً غائياً » المرجع السابق ص٢٤٥

١٢٣— المرجع السابق ص٢٥٨

١٢٤— ن . ع . خ ﺟ ٢ ص ٢٤٩

١٢٥ — « أعني بالنسق وحدة المعارف المتباينة تحت فكرة . هذه الفكرة هي المعنى المجرد العقلي لصورة كل حيث فلك العناصر المتباينة ووضع الأجزاء كل فيما يخصه محددة قبلياً » المرجع السابق ص٢٧٢

١٢٦ — المرجع السابق ص ٢٧٣

١٢٨— ج . مارشال : منطلق الميتافيزيقا ﺟ ٤

١٢٨— « العلاقة فعل لتلقائية القوة المتمثلة . وبما أنه يجب أن نسمي هذه التلقائية فهماً ... فكل علاقة فعل للفهم .

وسنطلق على هذا الفعل اسماً مشتركاً هو التركيب، كى ننبه الأذهان بهذه التسمية إلى أننا لا نستطيع امتثال شىء من حيث هو مرتبط فى الموضوع من غير أن نكون نحن أنفسنا قد ربطناه من قبل فى الفهم ... ومن اليسير ان نلاحظ هنا أن فك الأجزاء المركبة ، أى التحليل ، الذى يبدو ضد التركيب ، يفترض فعل التركيب ، لأنه حيث لم يربط الفهم شيئا لن يكون فى مقدوره أن يحله » ن. ع. خ. حـ ١ ص ١٣٠

١٢٩ — المرجع السابق حـ ٢ ص ٢٧٣

١٣٠ — ب . ديهم : النظرية الفيزيائية ص ٢٦٣

١٣١ — « كان أفلاطون يجد على الخصوص مثلا فى كل ما هو عملى ، أى فيما يقوم على الحرية »ن.ع .خ حـ١ص ٢٩٨.

١٣٢ — أ . دييس . محاضرات عن أفلاطون ص ٦٣

١٣٣ — المرجع السابق ص ٤٣

١٣٤ — يقول ميلهو : وجود المثل من نفس طبيعة وجود الحقائق والماهيات الرياضية » . ج . ميلهو : الفلاسفة المهندسون الاغريق ، ص ٢٦٧ .

الفهرست

الباب الثانى

التنظيم المادى للمذهب

الباب الثالث

فحص نقدى لمذهب كنط

الهوامش والمراجع

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٧٥٢ لسنة ١٩٧٤